HX536
.B66
1920

Б. БОРОХОВ.

ВИРТУАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В МАРКСИЗМЕ.

Издательство „МОЛОТ“.

МОСКВА
1920.

a 00001 97223 5

Б. Борохов.

HX536
.B66
1920

Virtualizm i religiozno-etichestaia problema v Marksizm

ВИРТУАЛИЗМ
и РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА
В МАРКСИЗМЕ

UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA
PROPERTY OF
LIBRARY

С приложением статьи Л. Я. Берлинраута, «Б. Борохов, Отрывок из биографии»

Издательство
„МОЛОТ."

Москва.
1920.

11-я типография М. Г. С. Н. Х. (бывш. «Атид») Лялин пер. 19.

Б. БОРОХОВ.

(Отрывок из биографии).*

Б. М. Борохов родился 30 июля 1881 г. в г. Золотоноше Полтавской губернии в семье учителя еврейского языка. Первоначальное образование он получил в доме своих родителей, которые вскоре после его рождения переехали в Полтаву.

Непреодолимое влечение к отвлеченному мышлению и к языкам Борохов обнаружил уже с ранних лет. Еще на гимназической скамье он изучает основательно латинский, греческий и санскритский языки, что облегчило ему чтение в подлиннике Аристотеля, Спинозы и других философов.

Уже в ходе этого изучения обнаружилось истинное призвание Борохова, его умение разбираться в самых сложных вопросах философской мысли, способность проникать в смысл прочитанного, углублять его и придавать ему новые стройные формы. Эти качества создали широкую популярность молодому гимназисту, часто выступавшему на публичных лекциях и диспутах. Выступление Борохова в дебатах после лекции известного русского философа В. В. Лесевича заинтересовало последнего, и он очень внимательно отнесся к возражениям своего молодого оппонента, поразившего его эрудицией и знанием основ философии.

К этому времени относятся и первые попытки Борохова писать по вопросам гносеологии, а небольшая работа Борохова—„О психологии еврейского ума“ была напечатана в „Сионистском Альманахе“ Фрейденберга в 1901 г. Однако, обстоятельства не благоприятствовали его научным занятиям, а начавшийся подъем революционного движения отвлек вскоре его силы в другую сторону.

Ученый по призванию, любивший свои занятия, он не считал себя, однако, вправе всецело уйти в любимую

---

*) Настоящий биографический очерк представляет отрывок из монографии о Б. Борохове, которая выйдет в свет отдельным изданием.

работу, забыть окружающую его тяжелую действительность, остаться в стороне от борьбы рабочего класса за лучшее будущее. Самопожертвование, презрение собственных интересов красной чертой проходило сквозь всю его полную страданий и материальных лишений жизнь. Эта характерная черта Борохова сказалась уже в его юношеские годы.

Общественное движение начала девятисотых годов всецело захватило его и заставило на время прервать изучение философии. Иные вопросы занимали умы передовой интеллигенции. Б. Борохов, только что окончивший полтавскую гимназию, не идет в университет; научная работа оставлена до иных более спокойных времен. Он переезжает в Екатеринослав, ближайший центр рабочего движения, и здесь с головой уходит в революционную работу. Он ведет групповые занятия в рабочих кружках, организованных местным комитетом росс. соц.-дем. раб. партии, и в блестящих лекциях знакомит рабочих с основами марксизма. Сблизившись в процессе работы с еврейскими рабочими, Борохов становится вскоре одним из видчейших работников еврейского рабочего движения, признанным вождем евр. соц.-дем. раб. партии (Поалей-Цион). И лишь арест, тюрьма и вынужденный отъезд за-границу дают ему возможность вернуться к любимым занятиям.

Однако, и в Льеже, куда судьба забрасывает Борохова в конце 1907 года, после всемирной конференции Поалей-Цион, ему не сразу удается взяться за научную работу. К тому же тяжелые материальные обстоятельства то и дело заставляют его отрываться для чтения рефератов в разных городах, что отнимает у него много времени, но едва прокармливает его семью. И лишь благодаря изумительной работоспособности ему удается все же приступить к ряду научных работ.

В это время в его руки попадает новая книга А. Луначарского „Религия и социализм". Вопросом этим Борохов давно уже интересовался, и книга Луначарского вызвала его живейший интерес. Материальные обстоятельства не позволяют Борохову приобресть книгу в собственность: он «переписал ее себе почти всю сплошь» (письмо от 10 сентября 1908 г. *), а немного времени спустя кончал уже

*) Приводимые в настоящем очерке цитаты взяты из писем, полученных мною от Б. Борохова, с которым я с конца 1907 г. по начало 1912 г. состоял в переписке.

работу, посвященную вопросу об отношении марксизма к религии. Таково происхождение печатаемой рукописи, одной из немногих, сохранившихся после его смерти.

Я не буду излагать содержания книги—читатель имеет ее перед собой—и приведу лишь выдержку из письма (от 15 октября 1908 г.), в котором Борохов сам в сжатом виде резюмирует ход своих мыслей, сущность своей работы.

«Виртуализм—это такая психология,—пишет Борохов,—которая в «основу» психической и вообще животной жизни кладет не пассивную *восприимчивость* организма к раздражениям извне, а активную *подвижность*; не ощущение, а движение; не сенсорные реакции, а моторные; основной принцип био-механики усматривает не в равновесии, а в росте и расточении «сил»; жизнь понимает не как оборонительный процесс, а как наступательно-оборонительный; реальность не ограничивает одними данными «чистого *опыта*», а постулирует мир, как неустанную *борьбу сил*.

«Основной элемент религии усматриваю я в эмоциональной и интеллектуальной пассивности. Глубочайшее противоречие религиозного сознания—самораздвоение человека, отторжение им всех своих высших потенций и мощи от самого себя и проецирование их на безграничное чело вселенной, преклонение и благоговение человека перед собственным своим сознанием - об'ясняю из раздвоенности той социальной среды, которая порождает религию. Религия, выростающая из человеческого *стихийного* могущества, рушится перед *сознательной* активностью нового человека. Религия угашает активность и потому преодолевается просветленной активностью. Вместе с религией падают и ее постулаты: санкция, гарантия и мировой смысл. Мораль пролетариата есть *риск*, прогноз - *риск*, его творчество проникнуто не *мирооценкой*, а *мироощущением* особого типа, которое я обозначаю с разных сторон, как *этику жизни*, как *настроение меланхолической бодрости* и как *настроение исторической необходимости*.

„Попутно задеваю ряд других вопросов: раз'ясняю, что труд первее сознания, что не познание—предпосылка труда, а труд своя собственная предпосылка; раз'ясняю, почему современный гражданин склонен к природоискательству и богоискательству, почему кое-кто из марксистов впадает в народобожество; ставлю марксистский анализ нравственного сознания, приурочивая его прямо к эволюции

производственных отношений в обществе; различаю *мораль поведения* (с принципом *долга* во главе) и *этику жизни* (с представлением об *идеале* в центре); исследую генезис идеалов вообще и пролетарских в частности, содержание этих последних и их отрицательное отношение к религии; разбираю вопросы теодицеи, биодицеи и социодицеи, при чем социодицею (искупление социальной неурядицы) обосновываю на исторически-перспективной связи между программой-минимум и программой-максимум».

В печатаемой работе сказывается весь Борохов того времени, с его эрудицией, блестящим анализом, оригинальностью и смелостью мысли.

Зная, что редакции толстых журналов даже не читают присылаемых им статей незнакомых авторов, Борохов на этот раз все же посылает свою работу в редакции, уверенный, «что ее несомненно поместят, если прочтут» (письмо от 15 окт. 1908 г.). Однако и на этот раз последовал отказ. Из-за ее больших размеров работу «даже не просматривали», хотя впоследствии, ознакомившись с содержанием работы по ее сжатому изложению, редакция «Совр. Мира» сообщила, что согласна ее напечатать, но при условии сокращения ее размера до 2—2½ листов.

Неудача эта так подействовала на Борохова, что у него появлялась даже мысль о самоубийстве; но обычная жизнерадостность взяла верх, и — «потерпев крушение на философской почве» — как пишет он в своем письме от 15 мая 1909 г., он снова принимается за свои исследования в области экономики и статистики, хотя и не бросает своих философских занятий.

И лишь теперь, два года спустя после безвременной кончины Борохова, при первых отзвуках революции поспешившего вернуться в Россию из далекой Америки и здесь погибшего на славном посту революционного служения, — лишь теперь суждено увидеть свет этой книге пролетарского философа.

Л. Берлинраут.

Москва, 17 дек. 1919 г.

ВВЕДЕНИЕ.

Sonnet.

Die lange Winternacht will nimmer enden;
Als käm' sie nimmermehr, die Sonne weilet;
Der Sturm mit Eulen um die Wette heulet;
Die Waffen klirren an den morschen Wänden.

Und offene Gräber ihre Geister senden:
Sie wollen um mich her im Kreis verteilet
Die Seele schrecken, dass sie nimmer heilet;
Doch will ich nicht auf sie die Blicke wenden.

Den Tag, den Tag, ich will ihn laut verkünden,
Nacht und Gespenster werden vor ihm fliehen:
Gemeldet ist es schon vom Morgensterne.

Bald wird es licht auch in den tiefsten Gründen.
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegrenzte Ferne

Weimar. 1808.

A. Schopenhauer.

Этот сонет двадцатилѣтняго юноши, которому суждено было впослѣдствіи прослыть франкфуртскимъ брюзгой, эти меланхолически-бодрыя строфы неотступно носились пред нами при чтеніи новой *) книги А. Луначарскаго «Религія и соціализмъ».

Для тѣх, кто внимательно слѣдил за работами т. Луначарскаго в теченіе нѣсколькиx лѣт, в послѣднем его шагѣ нѣт ничего неожиданнаго. Напротив, рѣдко встрѣчаются писатели, столь неуклонно вѣрные себѣ в своих философских взглядах и художественных симпатіях. А. В. Луначарскій не первый раз выступает в защиту религіознаго пониманія соціализма; но прежнія заявленія его в этом духѣ [1]) дѣлались вскользь, не привлекая вниманія поверхностнаго читателя. Тѣм не менѣе, от-

*) Книга А. Луначарскаго вышла в свет в начале 1908 г., а печатаемый труд Б. Борохова был написан им в сентябре того же года. Настоящая книга выпускается нами в старой орфографіи, т. к. как набрана была еще в 1918 г. и лишь по техническим причинам не могла быть своевременно отпечатана.

Примечание редакціи.

[1]) Напримѣр, в разборѣ книжки Гольцапфеля «Пантеизм». См. Р. Авенаріус. «Критика чистаго опыта в популярном изложеніи А. Луначарскаго». Москва, 1905 г. Стр. 151—156.

важное исповѣданіе вѣры, изложенное т. Луначарским в заключительной главѣ статьи «Атеизм»[2]) и в новѣйшей его книгѣ, произвело лѣкоторую сенсацію в довольно широких кругах.

Впрочем, религіозныя исканія среди соціалистов далеко не новое явленіе. Не говоря уже об утопических соціалистах—как Сен-Симон с учениками или Вильгелм Вейтлинг, о христіанских соціалистах начальнаго періода их развитія (Лэменнэ и пр.), и в настоящее время не мало людей совмѣщают теплую христіанскую вѣру с горячими соціалистическими убѣжденіями. Достаточно напомнить американских патеров Мак-Гради и Гаггерти, англійскаго реверенда Кингсли, знаменитаго «пастора рабочих» Пауля Гёре и русских священников, засѣдавших среди лѣвых фракцій во II Государственной Думѣ. Но и в спеціальных своих религіозных переживаніях—очень далеких от христіанства—автор «Религіи и соціализма» вовсе не одинок. Помимо М. Горькаго, обнародовавшаго «Исповѣдь» почти одновременно с появленіем в свѣт «Религіи и соціализма», мы настоятельно обращаем вниманіе читателя на книжку Д. Койгена «Міровоззрѣніе соціализма», гдѣ подробно развиты идеи, чрезвычайно родственныя взглядам т. Луначарскаго[3]). Но народобожество великаго поэта обездоленных и мятежных классов слишком мало претендует на философскую обоснованность, а Д. Койген в своих общих предпосылках и методѣ мышленія чрезвычайно метафизичен, близок даже к мистицизму, вслѣдствіе чего мы в предлежащем очеркѣ будем имѣть в виду почти исключительно взгляды т. Луначарскаго, которым и противопоставим наше отрицательное отношеніе к религіи и положительно-реалистическое пониманіе затронутых им проблем[4]).

---

[2]) В сборникѣ «Очерки по философіи марксизма». 1910 г. Стр. 156—160.

[3]) «Задачи соціалистической культуры». Изд. Постмана и Ревзина. Берлин, 1906 г. Особенно глава III, стр. 51—93.

[4]) Обсуждая жгучіе и морозящіе вопросы, трудно воздержаться от оцѣнки идей и их творцов. Помимо оцѣнок «логической» (вращающейся в плоскости «истины» и «заблужденія»), «телеологической» («полезно»—«вредно»), «моральной», «эстетической» и пр., существует еще спеціально для идей—комбинированная, так сказать, «эстетико-логическая» оцѣнка: «геніально», «изящно» и т. п., равно как и соотвѣтственно отрицательная («бездарно» и т. п.). Эстетико-логическая оцѣнка может не совпадать с оцѣнкой логической у одного и того же судящаго субъекта: «геніальная», «великая», «глубокая», «остроумная» идея может с логической точки зрѣнія оцѣниваться, как «невѣрная», «поверхностная», «обманчивая», даже «мѣхотворная». В

ГЛАВА I.

Эмпиріокритицизм и виртуалистическое міровоззрѣніе.

Автор «Религіи и соціализма» издавна большой поклонник Авенаріуса: само собой, как марксист, он идет в соціологическом отношеніи гораздо дальше Авенаріуса, но свои теоретико-познавательные и психологическіе взгляды он охотно связывает с эмпиріокритицизмом. Да простит нам уважаемый т. Луначарскій, если мы заявим, что он слишком хороший марксист для того, чтобы быть хоть сколько-нибудь хорошим эмпиріокритицистом даже в общефилософском смыслѣ.

1. Пассивная воспріимчивость или активная подвижность? На этом раскалываются двѣ тенденціи современной психологіи; мы позволим себѣ назвать их: сенсуализм и виртуализм. Первый в чистом видѣ болѣе не фигурирует в наше время, но в качествѣ болѣе или менѣе замѣтной примѣси он участвует во многих психологических теоріях—напримѣр, у В. Вундта, особенно же у Э. Маха и Р. Авенаріуса. Сенсуализм сводится к чрезвычайному преуменьшенію активности нервной системы и психики: душевная жизнь не разсматривается, правда, как tabula rasa—что имѣло мѣсто у старинных сенсуалистов, но все же представляется, как болѣе или менѣе пассивный воспріемник и продукт воздѣйствій внѣшней среды. Первичным и главным элементом психическаго процесса здѣсь являются не двигательныя (и секреторныя), а чувственныя—сенсорныя реакціи. Напримѣр, по Авенаріусу, простым колебаніям нервной системы соотвѣтствуют чисто-сенсорныя психическія состоянія: то, что он именует «элементами», т.-е. различныя воспріятія (зеленое, сладкое) с их различной интенсивностью и ощущенія удовольствія и страданія, которыя он называет «собственными чувствованіями» (eigentliche Gefühle) или «аффекціоналами». Моторныя же и секреторныя (выдѣлительныя функціи желез) реакціи рангом пониже—онѣ только «ко-аффекціоналы», значит лишь сопутствуют чувствам удовольствія и страданія; это

таком расхожденіи обѣих оцѣнок нѣт никакого противорѣчія. Просим читателя считаться с этим, когда мы будем касаться таких крупных мыслителей, как Мах, Авенаріус, Плеханов, Богданов, Луначарскій. Просим помнить изреченіе Аристотеля «φίλος Πλάτων, φιλτέρα δ' ἡ ἀλήθεια» и имѣть в виду, что для нас есть лишь один φίλτατος — величайшій мыслитель капиталистической эры К. Маркс. Он «любезнѣйшій», потому что примѣнительно к нему совпадают всѣ оцѣнки и совпадают своими положительными полюсами.

«несобственныя чувствованія» (uneigentliche Gefühle) и соотвѣтствуют «передаточным колебаніям» (übergreifende Schwankungen) нервной системы, тѣм колебаніям, гдѣ первичное возбужденіе непосредственно затронутых нервных центров (Partialsystem) распространяется на другіе центры.

Am Anfang war die Tat — так заявляет виртуализм, который лишь немногим моложе сенсуализма. В своей метафизической формѣ у Лейбница, Мэн-де-Бирана, Шопенгауэра — он появился, как противовѣс крайностям сенсуализма и раціонализма; в настоящее время, найдя геніальную поэтическую защиту у М. Гюйо и Ф. Ницше, а вскорѣ послѣ того замѣчательное научное обоснованіе в трудах В. Джемса и датскаго психолога К. Ланге, он побѣдоносно вытѣсняет сенсуалистическія понятія из прежних позицій [5]). Во главу угла психической жизни виртуализм ставит двигательныя реакціи; самыя ощущенія и воспріятія он склонен разсматривать, как модификаціи движеній, по меньшей мѣрѣ, как нѣчто сопровождающее моторныя реакціи. Примыкая к терминологіи Авенаріуса, надо было бы то, что он называет «коаффекціоналом», именовать «виртуалом» [6]), аффекціоналы же перекрестить в «конвиртуалы». Среди всѣх форм ощущеній послѣдовательный виртуализм выдѣляет особую группу — иннерваціонныя ощущенія, как основу, из которой развились и сложились всѣ прочія ощущенія и эмоціи [7]). Чтобы рѣзче подчеркнуть различіе между обоими направленіями, возьмем рельефный примѣр. Вопрос: чѣм отличается мое собственное тѣло от всѣх других тѣл? Отвѣт сенсуалиста Авенаріуса: собственное тѣло выдѣляется среди всѣх остальных тѣл, во-первых, своей постоянной и непрерывной наличностью, между тѣм, как всѣ прочія рѣже или чаще смѣняются; во-вторых, двойным осязательным ощущеніем, которое получается от прикосновенія к собственному тѣлу, в

---

[5]) Сами Джемс и Ланге не дѣлают всѣх выводов из своего виртуализма, который они ограничивают сферой эмоцій. Джемс даже в этой спеціальной области эмоцій всячески отмежевывается от непріятных для него матеріалистических выводов. К виртуалистам очень близки Т. Рибо, А. Бинэ и др., особенно же Бергсон, который, к сожалѣнію, явно тяготѣет к метафизикѣ, что сильно портит его блестящія построенія.

[6]) «Kritik der reinen Erfahrung» (первое изданіе), т. II. 1890 г. §§ 683, 691, 697 etc.

[7]) По замѣчательной гипотезѣ Шнейдера всѣ ощущенія, воспріятія и сложныя движенія высших животных развились из двух первоначальных реакцій одноклѣточнаго «организма» — расширенія и сокращенія. Эта гипотеза открывает далекія перспективы перед виртуализмом.

то время как, прикасаясь к чужим тѣлам, мы получаем только одно осязательное ощущеніе: в-третьих, цѣлым рядом болѣе живых и разнообразных коаффекціональных состояній [8]. Последовательный же виртуалист отвѣтил бы: собственное тѣло раньше всего и замѣтнѣе всего отличается от других тѣл легкостью передвиженія [9]. Когда в извѣстном анекдотѣ—у пошехонских мужиков перепутались ноги, и они не могли различить, чья нога, им на помощь пришло не постоянство собственных ног и не двойное осязательное ощущеніе, а простое движеніе: их побили кнутом, и каждый повскакал на свои собственныя, не на чужія ноги. Способность двигать, «владѣть» собственным тѣлом—она-то и дѣлает тѣло «владѣніем», «собственностью», «моим» тѣлом—в отличіе от «чужих» тѣл, не находящихся в «частной собственности» даннаго индивида, не подвластных его распоряженію. Это и придает тѣлу характер чего-то «родного», что так трогательно схвачено первобытным греком: Гомер говорит не «мое, твое... сердце», а «любезное сердце—φίλον ἦτορ». В Критикѣ чистаго опыта» встрѣчаются безспорно кое-какіе виртуальные моменты, но в общем и цѣлом они отодвинуты на задній план. Авенаріус изображает нервную систему—главным образом, центральную часть ея, систему С—в состояніи вѣчной обороны, из которой она никогда не переходит в наступленіе. На нервную систему постоянно давят составныя части среды, уменьшая ея жизнесохранимость. Она же, эта главная героиня эмпиріокритической драмы, ничего болѣе не желает, как только отстоять свое существованіе посреди опасностей, уменьшающих ея жизнесохранимость, она слишком скромна и пассивна, чтобы помышлять еще об увеличеніи своей жизнесохраняимости. В сущности говоря, она не агирует, а только реагирует на раздраженія извнѣ; даже такая дѣятельность ея, которая кажется с виду самостоятельной, всегда оказывается при ближайшем разсмотрѣніи отвѣтом на какое-либо давнишнее раздраженіе, устраненнем какой нибудь, как выражается т. Луначарскій, «скрытой» жизнеразности. Изрѣдка фигурирует у Авенаріуса и самодѣя-

---

[8]) I c., § 557.

[9]) Мы говорим «замѣтнѣе всего», имѣя в виду неосознанную замѣчаемость, как Авенаріус сказал бы—«непревалированную»: поэтому, при всей замѣтности этой особенности, Авенаріус как раз не замѣтил ея—Сознаніе постоянства тѣла является очень поздно; ребенок причисляет и свою одежду к собственному тѣлу.

тельность системы С, но как-то оторванно, внѣ связи с общей картиной ея жизни [10]).

2. Застой или движеніе—«цѣль» жизненнаго процесса? На этом раскалываются статическая и динамическая тенденціи в современной психологіи. Виртуализм естественно склонен к динамическому истолкованію біо-механики, сенсуализм же в принципѣ совмѣстим и с первым и со вторым истолкованіем ея. У Авенаріуса с представленіем о жизни, как чисто-оборонительном процессѣ, тѣсно связано и статическое пониманіе біо-механики. «Критика чистаго опыта» рисует идеалом жизнесохранимости абсолютный покой системы С (Systemruhe), полное равенство между ея «факторами»—работой и питаніем, при чем, как прекрасно выяснил А. Богданов, довольно грубо понимает процесс питанія. В частности же познаніе, по Авенаріусу, само по себѣ, не имѣет никакой тенденціи к расширенію, напротив, оно стремится сохранить свое первоначальное содержаніе. Психика не терпит различій, уклонений («гетерот»): идеал познанія—возстановить каждый раз первобытное дѣвственное тождество («таутоту»), в котором, по мѣткой остротѣ Гегеля, всѣ кошки сѣры. Если же не удастся возврат к «таутотѣ», то виной не самая система С с ея ненасытной потребностью в до-

---

[10]) Из общаго числа 1040 §§ «Критики чистаго опыта» мы едва насчитали пару десятков §§, смысл которых отдаленно намекает на способность нервной системы не только реагировать, но самостоятельно агировать (§§ 181, 196, 206, 214, 258d, 269, 279, 283, 745—747, 825, 833, 838, 861—863, 870, 871, 878, 879 и 884). В этих разбросанных §§ не дано общаго принципа для пониманія самодѣятельности системы С, а указаны лишь мимоходом такіе отдѣльные случаи, гдѣ этой самодѣятельности не мог игнорировать даже такой безнадежный сенсуалист, как Авенаріус. К подобным случаям относятся: возникновеніе взаимно-конкурирующих колебаній системы С (внутренних душевных конфликтов, противорѣчій); выработка системой С таких «защитных форм» (Schutzformen), которыя предохраняли бы ее против возможных нертурбацій среды; спонтанное стремленіе нашего познанія то к специализаціи, то, наоборот, к полнотѣ и законченности, которых никогда не может дать опыт, взятый сам по себѣ в своей ограниченной наличности; и, наконец, переход системы С от впечатлѣній, слабо задѣвающих ее (unerhebliche Vitaldifferenzen), к болѣе важным интересам (erhebliche Vitaldifferenzen), к «доминантам»,—когда она самостоятельно производит выбор между раздраженіями, автономно «направляет себя» к тѣм или другим реакціям. Этот послѣдний процесс Авенариус называет «Selbsteinstellung des Systems C». Характерно, что столь много обѣщающее понятіе появляется у него вскользь, в двух-трех §§, и то лишь в самой серединѣ II тома «Критики чистаго опыта», т.-е. когда весь анализ жизни самой системы С уже должен считаться давно законченным.

полненіи опыта, как учит виртуалистическая гносеологія, нѣт: причиной служит безпокойная среда, которая все жалит и толкает назойливыми укусами к новым исканьям по существу своему косную нервную систему. Даже в алканіях своих бѣдная система С только и просит, что «четвертного минимизма», то-есть, по крайней мѣрѣ, возможно меньшаго количества различій, дифференцированных моментов в познаніи. Так самое стремленіе познанія к законченному монизму пріобрѣтает у Авенаріуса статическое освѣщеніе—и центр тяжести кладется на законченности этого монизма, на невозмутимом, уютном тождествѣ. Виртуалист разсматривает міросозерцаніе, «міропонятіе», как богатое, неопредѣленно развертывающееся содержаніе, не столько как схему міра, сколько его картину, которая лишь в своем наиболѣе «существенном» может быть охвачена общими и сжатыми формулами,—вѣрнѣе, разверстана по этим формулам, как система точек по координатам. Виртуализм, во всяком случаѣ, не считает формулы «сущностью» міропонятія, видит в «формулѣ» только пригодное для обихода бѣдное резюме міровоззрѣнія. Авенаріус же под «міропонятіем» разумѣет именно самое формулу. «Міровая загадка» звучит у него—«что есть все?», а отвѣт, т.-е. «міропонятіе»—«все есть вот что». Содержательныя, глубокія «міропонятія» он оставляет в удѣл естествовѣдам, философу же рекомендует довольствоваться сухой формулой, в качествѣ «міропонятія». Таким образом отвѣт самого Авенаріуса на міровую загадку—«мір есть вещь и мысль» или отвѣт Шопенгауэра—«мір есть представленіе и воля» будут «міропонятіями»; но, напримѣр, ученіе Ницше о вѣчном возвращеніи, или мрачная теософія Майнлендера, гдѣ божество создает мір для того, чтобы облегчить себѣ переход от бытія к небытію, своеобразная доктрина Бергсона о мірѣ, как текучем и многосложном процессѣ творческой эволюціи живого сознанія, или, наконец, теоріи т. Богданова о типах организаціи опыта, об интерференціи переживаній и о подстановкѣ—всѣ эти причудливыя міровоззрѣнія, лишь с великим трудом укладывающіяся в рамки «омниникаріально (всезамѣстительно-) тautотной» формулы, не могут быть удостоены титула философских міропонятій просто потому, что они отвѣчают не на вопрос «что есть все?», а на нѣчто несравненно болѣе широкое: «откуда взялось все?», «куда оно идет?», «каковы законы развитія вселенной?» и т. п.

Для виртуалиста положительный аффекціонал (удовольствіе, наслажденіе, радость, блаженство, счастье), даже в формѣ чувства удовлетворенія, т.-е. в наиболѣе спокойной своей

формѣ—связан с под'емом энергіи жизни [11]. Для Авенаріуса же удовольствіе служит показателем приближенія нервной системы к состоянію покоя, а всякое «безпокойство» есть «жизнеразность», нарушеніе равновѣсія, страданіе. Точка зрѣнія Авенаріуса в принципѣ исключает какую бы то ни было возможность накопленія запасов жизненной энергіи: для этого требовался бы избыток питанія, между тѣм избыток питанія есть уже жизнеразность, прямая угроза сохраненію жизни. Система С, получив даже привычный избыток питанія («момент II»), спѣшит безотлагательно уравновѣсить, устранить его привычным же увеличеніем работы («комомент I»).

Тов. Луначарскій, защищая теорію Авенаріуса против возраженій т. Богданова, разграничивал идеи равновѣсія и застоя: основной принцип біо-механики действительно сводится к сохраненію равновѣсія, но среда своими властными толчками неуклонно вынуждает систему С вырабатывать все новыя и новыя приспособленія; а каждое новое приспособленіе и есть новый запас энергіи. Несомнѣнно, становясь на такую позицію, что как раз благодаря своему стремленію к равновѣсію мозг никогда не может успокоиться, эмпиріокритическая біомеханика неопровержима; в таком видѣ она, оставаясь статической гипотезой, легко об'ясняет динамическія явленія жизни. Нас интересует здѣсь только то, что раз'ясненіе т. Луначарскаго не упраздняет, да и не намѣрено упразднить статического пониманія жизни, самих законов жизни; и всетаки, вмѣсто взаимодѣйствія между средой и организмом, мы имѣем только воздѣйствіе первой на второй. Конечно, это воздѣйствіе опредѣляется также и свойствами пассивнаго, обрабатываемаго об'екта—системы С: но еще бы недоставало, чтобы Авенаріус считал психику (или нервную систему) в полном смыслѣ tabula rasa! Локк, Кондильяк,—и тѣ полагали, что психика по своему реагирует на воздѣйствіе среды, а дальше такого со-

---

[11]) По мнѣнію т. Богданова аффекціонал свидѣтельствует о непосредственном под'емѣ или упадкѣ энергіи системы, а именно центральнаго ея аппарата; мы, наоборот, находим, что под вліяніем естественнаго подбора роль аффекціонала сама эволюціонирует: удовольствіе и страданіе облегчают оріентировку нервной системы посреди все болѣе отдаленных, все болѣе косвенных вліяній среды. Как бы там ни было, для нас, как и для автора «Эмпиріомонизма», положительный аффекціонал связан с увеличеніем жизнесохранимости организма; во всем прочем мы расходимся с глубокоуважаемым творцом «Эмпиріомонизма».

ображенія в данном отношеніи не пошел и Авенаріус. Для Авенаріуса всякая дѣятельность организма есть реакція; для послѣдовательнаго виртуалиста и динамиста в непрерывном процессѣ взаимодѣйствія среды с организмом так же невозможно установить, что дѣйствует первым, и чье дѣйствіе есть независимое, как немыслимо определить, что раньше дѣйствіе или противодѣйствіе в 3-м общем законѣ Ньютона.

3. Общій дух эмпиріокритической концепціи чужд виртуализму и даже враждебен ему [12]. Между тѣм, т. Луначарскій по существу всѣх своих взглядов и симпатій—горячій, хотя не совсѣм послѣдовательный виртуалист. Эволюцію жизни он представляет себѣ, как результат борьбы, взаимодѣйствія, а не простого воздѣйствія всесильной среды на безусловно податливый организм. «Организм не только ощущает, читаем мы в предисловіи к «Религіи и соціализму» [13], но ощущенія кажутся ему окрашенными в эти два психологических колорита удовольствія и отвращенія—в различнѣйших степенях и нюансах. Т. Луначарскому до сих пор кажется непоколебленным Авенаріусовское физіологическое об'ясненіе этой окраски (теорія аффекціонала). И как бы сожалѣя, что другим, напримѣр, т. Богданову не удалось «до сих пор поколебать» теорію Авенаріуса, автор великодушно спѣшит на подмогу колебателям, прибавляя: «Примитивнѣйший факт—стремленіе продлить приятное ощущеніе, полезное для организма! Да, но этот «примитивнѣйшій факт» в корнѣ подрывает ученіе Авенаріуса об аффекціоналѣ». В самом дѣлѣ. По Авенаріусу [14], мы не можем знать, какое психическое состояніе соотвѣтствовало бы идеальному покою системы C: и всякое высказываніе, будь оно окрашено в какой угодно аффекціональный цвѣт—удовольствія или страданія—все равно зависит от колебаній нервной системы. Окраска удовольствія «зависит» от «отрицательнаго направленія колебаній» (negative Schwankungsrichtung)—ибо «отрицательно направленныя» колебанія приближают систему к покою. Из §§ 247, 248,

---

[12]) Гипотеза Ланге была обнародована всего за 3 года до выхода в свѣт I тома «Критики чистаго опыта»: Джемс изложил подробно свою теорію эмоцій лишь одновременно с появленіем II тома «Критики чистаго опыта». Поэтому и неудивительно, что Авенаріусу весь круг этих идей остался чужд. Но даже Мах, геній котораго еще по сію пору дарит нас новыми идеями, не дѣлает никаких выводов из замѣчательной теоріи Джемса—Ланге. Болѣе того, в IV главѣ «Erkenntniss und Irrtum» он даже как будто возстает против виртуализма.

[13]) «Религія и соціализм». Изд. «Шиповник», 1908. Ч. I, стр. 10.

[14]) «Kritik der reinen Erfahrung», первое изданіе, §§ 438a и 456.

263 и особ. 264 цитированнаго труда мы узнаем, что из всѣх способов устраненія жизнеразности (=возстановленія покоя) система С предпочитает тѣ, которые протекают с минимальной затратой времени, с максимальной скоростью[15]). Получается такой безусловно логичный сорит: система С стремится к покою; система С стремится достигнуть покоя каждый раз возможно быстрѣе; приближеніе к покою сопровождается каждый раз чувством удовольствія. Слѣдовательно, в самом чувствѣ удовольствія должно заключаться отнюдь не «стремленіе продлить» его, как удостовѣряет т. Луначарскій своим «примитивнѣйшим фактом», а наоборот: неутомимая и дѣятельная жажда возможно скорѣе закончить пріятное ощущеніе, возможно скорѣе придти к покою, к нирванѣ, когда не будет ни страданій, ни удовольствій. Вот что вытекает из авенаріанской теоріи аффекціонала! Милый вывод? Но «непоколебленныя» предпосылки стоят своих выводов... Впрочем, примитивнѣйшій факт так же мало основателен, как и взятое само-по-себѣ противоположное заключеніе, которое напрашивается из принципов Авенаріуса. И то и другое—плод поверхностной психологіи, только у Авенаріуса в данном случаѣ поверхностен (хотя и широк) сенсуалистическій анализ, а у автора «Религіи и соціализма»—виртуалистическій. Авенаріус замѣтил, что индивиды стремятся к «успокоенію» и «успокаиваются» по достиженіи своих цѣлей—конечно, для того, чтобы при ближайшем же натискѣ среды снова встревожиться и придти в движеніе. На этом наблюденіи базируют тѣ §§ «Критики чистаго опыта»[16]), гдѣ Авенаріус описывает «конечный отдѣл зависимаго жизненнаго ряда», равно как и вся геніальная идея Авенаріуса о «жизненном рядѣ» с его тремя «отдѣлами». От взора Авенаріуса ускользнуло то, что даже в состояніи «удовлетворенія» нерѣдко участвуют и ощущенія новых потенцій дальнѣйшей борьбы, аспирація как бы назрѣвающих предстоящих усилій, бѣглая сдержанная иннервація различных двигательных систем, как зародыш грядущей повышенной дѣятельности. Эмоція же радости вовсе не есть успокоеніе или удовлетвореніе, а, напротив, под'ем самочувствія, явное ощущеніе роста сил.—Отчасти прав и т. Луначарскій, поскольку в самом дѣлѣ такія радости, которыя слишком часто оказывались по опыту недолговѣчными, до обиднаго скоропреходящими, содержат в себѣ и судорожное, бо-

[15]) См. примѣчаніе 7-ое в 1-м томѣ «Kritik der reinen Erfahrung».
[16]) Во II томѣ.

лѣзненное желаніе продлить их до послѣдней возможности. В своем полночном гимнѣ Ницше поет.

«Doch alle Lust will Ewigkeit,
will tiefe, tiefe Ewigkeit» [17]).

Вѣчно болѣвшій философ имѣл психологическое право сдѣлать такой вывод из всѣх своих переживаній: зная, как эфемерны рѣдкіе проблески счастья, выпадавшіе на его долю, он цѣплялся за каждую свѣтлую минуту и страстно жаждал протянуть ее в вѣчность. Эту свою жажду он бросил вселенной, как закон для нея, и мистически чаял вѣчнаго возвращенія радости, хотя бы цѣной одновременно-вѣчнаго возвращенія возмущавшаго его «маленькаго человѣка». Но обобщать итог, подведенный своей судьбѣ великим страдальцем, не слѣдует людям болѣе здоровым, подавляющее большинство «нормальных» радостей, если и включают какія-либо желанія, побужденія, надежды, то во всяком случаѣ не стремленіе к вѣчности, к возможно большей продолжительности, не опасеніе за судьбу своего счастья. Подобное опасеніе отравляет радость в зародышѣ и портит все ея дальнѣйшее теченіе.

4. «Примитивнѣйшій факт», звучит вполнѣ виртуалистически: «стремленіе продлить»; в поспѣшном же обобщеніи т. Луначарскаго неповинен виртуализм, как таковой. Зато мы радостно привѣтствуем другой виртуалистическій штрих в приведенной выпискѣ. Автор говорит: не «удовольствіе и страданіе», а «удовольствіе и отвращеніе», замѣняя сенсуалистическій термин моторным, двигательным. Нам остается лишь пожелать, чтобы т. Луначарскій пошел до конца и замѣнил «удовольствіе»—влеченіем [18]). По правдѣ говоря, если мы вдумаемся в аффекціональныя окраски,—мы замѣтим, что онѣ не существуют внѣ и независимо от строго опредѣленных, им соотвѣтствующих иннерваціонно-моторных состояній. Но можно подвинуться дальше в анализѣ и придти к мысли, что разныя нюансы и степени страданія означают всевозможныя движенія, помощью которых индивид стремится удалить из своей среды «непріятныя» составныя части, даже «болящіе» ор-

---

[17]) «A. s. Z.», часть III.

[18]) Или чем-нибудь другим в этом родѣ. Загвоздка в том, что слову «влеченіе» психологи, к несчастью, придали убійственно-запутанный смысл на всѣх языках (Trieb, impulsion impulse etc.); это затрудняет перенесение виртуалистической терминологіи на понятіе «удовольствіе».

ганы своего собственнаго тѣла, даже самого себя, если общая нелокализированная мука, скука, горе, отчаяніе — становятся нестерпимы». С другой стороны можно утверждать, что удовольствія в их разнообразных оттѣнках и интенсивности тоже не заключают в себѣ ничего больше, как движенія, направленныя к сближенію с «пріятными» объектами. Можно, словом, признать, что удовольствія и страданія суть в первую голову двигательныя реакціи, а потом уж сенсорныя; болѣе того,—что самый этот «чувственный тон» есть ничто иное, как совокупность моторных реакцій. Страданіе не сопровождает движеній отвращенія, а заключается в самих этих движеніях, оно и есть отвращеніе, страданіе движеніям отвращенія, то же самое, mutatis mutandis, мы можем сказать об удовольствіи. Аффекціонал=коаффекціоналу, конвиртуал=виртуалу [19].

Пишущій эти строки не видит никаких предѣлов для виртуализма, не находит для него никакой нужды в оговорках или ограниченіях. Virtualisme sans phrases! Он даже осмѣливается думать, что только послѣдовательный виртуализм, сводя абсолютно всю психическую жизнь к мускульным движеніям, отожествляя,—да, отожествляя!—«душевные» процессы и состоянія с физіологическими, упраздняет старую проблему об отношеніи между психическим и физическим, а вмѣстѣ с тѣм и вопрос о реальности внѣшняго міра. Пока из психологіи не вытравлена окончательно сенсуалистическая или раціоналистическая точка зрѣнія, до тѣх пор «дуализм» психическаго и физическаго никак не может быть устранен, его возможно только прикрыть или перелицевать (например, параллелизмом вродѣ спинозовскаго или спенсеровскаго, ученіем о различной функціональной связи или о различной формѣ организаціи опыта, гдѣ различіе долженствует скрыть двойственность, а Dualität чѣм-то солидным, но, увы! неуловимым отличаться от Dualismus); до тѣх пор мы также обречены в проблемѣ реальности балансировать между «вещью в себѣ» и «солипсизмом».—Но здѣся не мѣсто распро-

---

[19]) Почти лишнее добавлять, что реакціи бываютъ «полныя» и «неполныя» (или задержанныя изнутри), но что это ничего не измѣняет в самой наличности движенія. Если мы не видим наружных движеній у индивида, из этого для освѣдомленнаго в психологіи наблюдателя вичуть не слѣдует, что движеній вовсе нѣт. Говоря «мускульное движеніе», «моторныя реакціи», мы разумѣем непроявленныя наружу (за предѣлы организма) задержанныя движенія так же точно, как и полныя движенія, легко наблюдаемыя извнѣ.

страняться о вопросах теоріи познанія [20]. Автор «Религіи и соціализма», конечно, не столь крайній виртуалист, но все же, как таковой, очень далек от Авенаріуса.

5. Общій дух эмпиріокритической концепціи чужд динамизму и даже враждебен ему. Между тѣм, т. Луначарскій по существу всѣх своих взглядов и симпатій—горячій и послѣдовательный динамист. Здѣсь уклоненія его от эмпиріокритицизма доходят до безповоротнаго разрыва. На стр. 157 «Религіи и соціализма» мы находим такую картину міра: «Мір—анархія, мір—борьба несвязных стихій, мір-хаос, который мечется, и в котором силы в цѣпкой борьбѣ находят постоянно свое мѣсто, воюя, наступая, разрушаясь, измѣняясь. Вот почему мір же сток—это борьба без пощады... Мір это высшая форма демократіи, это—carrière ouverte aux talents (карьера, открытая для талантов), как говаривал Наполеон». Еще шире та же идея, с таким же обиліем антропоморфических и соціоморфических метафор, разработана в статьѣ того же автора «Атеизм». «Природа есть борьба». «Мір- борьба, исход которой никому неизвѣстен». «Без начала и без конца развертывается борьба, танец сил единой энергіи, раздробленной в безконечность существ». Далѣе, опираясь на мутаціонныя открытія Де-Фриза в ботаникѣ и на опыты с превращеніем эманацій радія в гелій, автор выводит: «формы энергіи и основные элементы матеріи суть тѣ же «виды», возникающіе и проходящіе»; «эволюціонирующая матерія энергіи образует длинную лѣстницу со ступенями, иногда далеко отстоящими одна от другой. Промежуточныя звенья, как неустойчивыя, погибли»... «Живая матерія, весьма сложные альбумины, отличаются высшей устойчивостью при необычайной неустойчивости... Жизнь устойчива благодаря неустойчивости своей. Податливая, она завоевывает. Она ѣст окружающее, претворяя его в себя, и затѣм начиная преобразовывать его соотвѣтственно потребностям своего существованія и роста». В этом заключается «геніально-діалектическая находка ощупью бредущаго бытія», жизнь есть «геніальный вид бытія». «Изумителен ряд приспособленій, я бы сказал ухищреній бѣлковаго вещества, если бы не боялся, что меня упрекнут в антропоморфизмѣ» [21]. Забавная

---

[20] Мы хотѣли бы еще отмѣтить, что позитивно-научный виртуализм очень далек от неовиталистических бредней, возстановляющих старую идеалистическую метафизику в біологіи. Оговариваемся во избѣжаніе недоразумѣній.

[21] А. Луначарскій. Атеизм. В сборникѣ «Очерки по философіи марксизма», стр. 136—138 passim.

боязнь! Чистосердечно признаться, до самых послѣднихъ словъ автор совсѣм не давал повода к такимъ упрекам: то все были, значит, не антропоморфизмы... Что же это было? Должно быть... чистое описаніе даннаго, то самое, котораго так настойчиво требуют Мах и Авенаріус. Чистое описаніе—только с причудами... Однако, в т. Луначарском скоро начинает рентгать эмпиріокритическая совѣсть,—как-никак, а все же он поклонник Авенаріуса—и он на минуту дѣлает ей уступку: заводит разговор о чистом опытѣ и об «экзистенціальных характерах» Авенаріуса (т.-е. таких характеристиках, как реальность и видимость, опыт и фикція и т. п.). Ах, ядовитая она, эмпиріокритическая совѣсть! Она напомнила т. Луначарскому, что по эмпиріокритическому катехизису в чистом опытѣ не полагается быть ни «борьбѣ», ни «силам», ни «свободам», ниже «танцам энергіи» и «ухищреніям альбуминовъ»... Она упорно нашептывает, что все это, хотя и красота, хоть и художество, да не в меньшей мѣрѣ и—анимизм; она сердито потрясает «фетишизмами», «антропоморфическими» и «тимематологическими аперцепціями», вызванными ею тѣни налагают строжайшее вето на картинныя примѣси к чистому опыту, и двѣ души—душа динамиста и душа авенаріанца—вступают в поединок между строк «Атеизма». Послѣ чернилопролитной, но скрытой от нескромных взоров перепалки душа динамиста гордо взмывает крылами над поверженным «чистым описаніем», поучая: «Вообще все есть. Научно мы выбрасываем за борт экзистенціал и отдаемся живому реализму: все есть, надо только знать, в каком взаимоотношеніи все это существует» [22]).

Горе побѣжденным! «Чистый опыт» не смѣет больше пикнуть. Сжалимся же, походатайствуем мы за него пред трибуналом «Истины». Да, все есть: есть и «пляска энергіи», есть и химера, есть и «мстительная прямая линія» (с этой послѣдней Спенсер любезно познакомил Берклея [23]). Но бытіе бытію рознь. Дѣло во «взаимоотношеніи»—и это правда. Одно бытіе «взаимоотносится» с эволюціей «энергіи» и жизни, с методами научнаго изслѣдованія, а другое—только с чернилами, бумагой, да поэтическим вдохновеніем. Иное бытіе и для всѣх бытіе, иное—для ученых, опять же иное для поэзіи и для фетишизма. Да, разное бывает бытіе... Но динамизм не сдается. «Понятіе «сила»,—обороняется он,—вовсе не пустое и безсодержательное понятіе, ничего не

---

[22]) Ibidem, стр 143.

[23]) H. Spencer, Principles of Psychology. V. II. p. VII, General Analysis, ch. IV.

прибавляющее к понятію явленія. Во-первых,—наступает снова динамизм на «чистое описаніе»: всякое явленіе дѣйствует на другія явленія, т.-е. опредѣляет их бытіе, во-вторых, испытывает их дѣйствіе на себѣ, и притом взаимодѣйствія эти измѣримы, могут быть большими или меньшими, результатом может быть сохраненіе или усиленіе данной формы бытія или ея распад». Эти доводы, по правдѣ, представляют явное petitio principii, т.-е. они исходят из того, что требуется доказать: «явленіе дѣйствует», «испытывает дѣйствіе», «усиленіе»... Да, вѣдь эмпиріокритицизм как раз и оспаривает тот, так сказать, сгущенный смысл, в каком эти выраженія употребляет т. Луначарскій. Но вслѣд затѣм автор, правда, без сколько-нибудь вѣской аргументаціи, дает, однако, замѣчательно яркую формулировку виртуалистически-динамической концепціи міра. Приводим это превосходное мѣсто: «Приняв, в отличіе от застрявших на Локкѣ матеріалистов, такія «субъективныя» ощущенія, как цвѣта, запахи, звуки и т. п., за элементы міра, мы не имѣем ни малѣйшаго права не признать таковыми давленіе, сопротивленіе и чувство усилія. Конечно, воля, мускульное чувство и иннерваціонное во всей их сложности, утомленіе и т. п. суть чисто-человѣческія ощущенія, присущія только высоко-развитому организму, но их простѣйшая и элементарнѣйшая форма—активное, силовое бытіе мы можем без натяжки признать свойством всего проявляющагося и тѣм самым борющагося [24]) за свое бытіе... Я думаю, что мы не должны останавливаться на представленіи о мірѣ, как пассивной, так сказать, смѣнѣ элементов и их комплексов, не должны утверждать, что понятіе «энергія» есть чисто символическое понятіе, конкретное содержаніе котораго сводится к констатированію всеобщей взаимозависимости и соизмѣримости явленій, которыя лишь сосуществуют и чередуются. Я думаю, что это міровоззрѣніе может удовлетворить естествоиспытателя, лабораторнаго наблюдателя, но не пролетарія, человѣка труда и борьбы. Для него самообмѣн вселенной есть процесс, аналогичный процессам труда и соціальной борьбы» [25]). Подчеркнутая нами фраза содержит изложеніе взгляда эмпиріокритицистов, передовых физиков нашего времени (Сталло, Дюгем и др.), нѣкоторых математиков (Кирхгоф, А. Пуанкаре) и философов на

---

[24]) То же petitio principii.
[25]) «Атеизм», стр. 149—150.

задачи «чистаго описанія». Требованіе «чистаго описанія» исходит из обще-сенсуалистическаго взгляда на психику и природу. Оно отказывается вносить в науку что-либо другое, кромѣ того, что мы наблюдаем, воспринимаем в строгом, тѣсном смыслѣ слова [26]). Оно запрещает нам говорить о «давленіи» воздуха на жидкость, о «тяготѣніи» двух тѣл друг к другу по формулѣ Ньютона, об «утомленіи» радіоактивнаго вещества, временно сокращающаго свои эманаціи, о «чувствительности» фотографической пластинки, болометра или матерія безпроволочнаго телеграфа: «давленіе» есть лишь сжатый описательный оборот для подъема жидкости в безвоздушной трубкѣ, «тяготѣніе» лишь описаніе взаимнаго приближенія тѣл и т. д. «Масса», «матерія», «дух», «энергія», «сила» и пр. — все это лишь символическія описанія многосложных продуктов научной абстракціи и синтеза. Никакого «тяготѣнія», «утомленія» вещества мы не воспринимаем. Эмпиріокритицисты выяснили, что всѣ такія понятія—даже «субстанція — вещь», «причинность» и «необходимость»—достались нам по наслѣдству от предков фетишистов, которые наивно надѣляли внѣшнія явленія своими собственными мускульными ощущеніями. Вот почему правовѣрный эмпиріокритицист был бы возмущен разговором о мірѣ, как «борьбѣ» «сил». Все это, по мнѣнію Маха и Авенаріуса, анимистическіе примыслы к опыту [27]). Сущность идеи «чистаго опыта» именно в том и состоит, что в вѣковом процессѣ «прогрессивной элиминаціи» из нашего познанія постепенно изгоняются всѣ такіе элементы, которых мы в самом воспріятіи не находим, а привнесли под вліяніем недостаточнаго опыта, истолковывая явленія по аналогіи с нашими собственными переживаніями.

В теоріи «Чистаго опыта» есть нѣчто в высшей степени соблазнительное. Автор этих страниц лѣт десять тому назад впервые познакомился с эмпиріокритицизмом по книгѣ «Философія, как мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры сил».

---

[26]) Впрочем, что собственно охватывается этим требованіем «чистаго описанія», не удалось выяснить никому из указанных его адептов. Мах, например, пока дѣло идет об уравненіях, стоит на твердой почвѣ, во всем же прочем расплывается в неопредѣленностях; Авенаріус, опредѣляя, что такое опыт и чистый опыт, из массы собранных им и, по обыкновенію, геніально сопоставленных примѣров не в силах вывести даже такого опредѣленія, которое бы его самого удовлетворяло. Лучше всѣх поступил первый из них—механик Кирхгоф, ограничившись голым требованіем.

[27]) «Примыслы»—выраженіе покойнаго В. В. Лесевича, перваго послѣдователя и популяризатора идей Авенаріуса на Руси.

Как теперь, он помнит радикальный переворот, вызванный этой книжкой в самом его міроощущеніи: все внезапно представилось до-нельзя ясным и плоским, исчезло все то, что оживляет и одухотворяет природу, он вдруг глубоко почувствовал, что в мірѣ просто так-таки нѣт «причин», «сил», «матеріи», «духа», «энергіи», «безконечности», «субстанціи», «личности», «моего я», «вещи в себѣ», что все это текучіе, бездонно-плоскіе комплексы «свойств», ряды непрерывно смѣняющихся «процессов». И сдѣлалось радостно, легко и весело от сквозной очистки опыта. Стало как-то вольнѣй дышать и ходить на свѣтѣ, разсѣялось все массивное, грузное, твердое, непроницаемое, превратившись в безобидное, непритязательное соотношеніе. Тогда только пишущій эти строки понял смысл дивных слов Гёте:

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen.
Denn was innen, das ist aussen.[25]

Под обаяніем волшебно-упрощающей доктрины находился провинціальный подросток до тѣх пор, пока не окунулся с головой в кипучій котел классовой, національной и партійной розни, пока не попал в сильныя лапы «живой жизни». И долго еще сопротивлялись напору труда и борьбы сенсуалистическія, чисто описательныя, нѣт—чисто созерцательныя наслоенія эмпиріокритицизма. Но, наконец, при багровом заревѣ разгоравшагося революціоннаго пожара, в безпрерывно вспыхивавших то там, то сям искрах классовой ненависти выросло пред его взором другое, безгранично-обаятельное, волшебно-обогащающее ученіе, запылала ярким пламенем казавшаяся раньше блѣдной и спеціальной теорія. Послѣдніе сенсуалистическіе пласты были смыты волнами соціальной распри: пред лицом преображеннаго гнѣвной судорогой общества и жизнь предстала во всем величіи ея грозных конфликтов, мір сдѣлался вновь тяжелым, опять давящим. Сопротивленіе, борьба, напряженіе, усиліе заняли прежнее и еще болѣе широкое мѣсто в опытѣ, в чистом опытѣ, но уясненныя и просвѣтленныя, очищенныя от фетишистских примѣсей. Сблизившись с рабочим классом, дополнив созерцаніе дѣйствіем, автор стал марксистом, стал виртуалистом.

6. Для болѣе полной иллюстраціи виртуализма мы еще остановимся на одном пунктѣ марксистской философіи, именно на вопросѣ об отношеніи между трудом и познаніем.

---

[25]. Нѣт ничего внутри, и ничего снаружи. Ибо что внутри, то и снаружи.

Хотя т. Луначарскій и виртуалист, все же кое-какіе сенсуалистическіе пережитки в его пониманіи марксизма дают себя знать. «Познаніе, говорит он, составляет необходимую предпосылку человѣческаго труда, ибо человѣческій труд есть сознательно целеполагающая деятельность [29]). Что здѣсь означает «предпосылка»? Значит ли это, что познаніе во времени предшествует труду? [30]) В таком случаѣ, мы навсегда сжигаем за собой марксистскіе корабли: впредь эволюція производительных сил человѣчества будет для нас опредѣляться развитіем его идеологіи, и мы снова перевернем на голову діалектику исторіи, так энергично поставленную на ноги «учителями». Или же предпосылка понимается в смыслѣ логическом, т. е. для пониманія процесов труда мы должны предварительно отдать себѣ отчет в развитіи познанія? Опять же марксизм постулирует не только реальную зависимость идеологіи от техники, но и познавательную, методологическую зависимость. Пользуясь разграниченіями, установленными Шопенгауэром, мы скажем, что, вопреки столь часто наблюдаемому отношенію, гдѣ человѣк познает «причину», реальное «основаніе» по «слѣдствію», по «надстройкѣ», — в матеріалистическом пониманіи исторіи «слѣдствіе» познается по причинѣ, обусловленное по условіям, ratio cognoscendi совпадает с ratio fiendi. Не от данных идеологическаго ряда марксизм умозаключает к элементам ряда техническаго, а, наоборот, от «экономики» (неточно!) к идеологіи.—Или, наконец, познаніе является предпосылкой только труда в узком смыслѣ слова, как цѣлеполагающей, сознательной дѣятельности, но не всякой работы, не всякой дѣятельности?

Разберемся. Несомнѣнно, сам Маркс дал повод всей этой путаницѣ. «Труд,—разсуждает величайший социолог,—есть прежде всего процесс, происходящій между человѣком и природой, процесс, в котором человѣк посредством своей дѣятельности содѣйствует обмѣну веществ между собой и природой, регулирует и контролирует его. По отношенію к данному матеріалу природы он сам выступает как сила природы... Дѣйствуя в этом процессѣ на внѣшнюю природу и измѣняя ее, он в то же время измѣняет свою же собственную природу. Он развивает способности в нем силы и дѣлает себѣ подвластной работу этих сил. Мы не разсматриваем здѣсь животно-первобытных,

---

[29]) «Религія и социализм», стр. 38.

[30]) Т. е. die physische Funktionalbeziehung у Авенариуса между измѣненіями окружающей среды и колебаніями системы С.

инстинктивных форм труда. Сравнительно с тѣм состоянiем общества, в котором рабочiй выступает на товарном рынкѣ в качествѣ продавца своей собственной рабочей силы, тот перiод, в котором труд еще не отрѣшился от своей первобытной инстинктивной формы, представляется временем доисторическим»[31]). Итак, Маркс объясняет, что последующiй его анализ относится к наиболѣе развитым формам труда, и признает также, что первоначально труд носит инструктивный характер. Но вслѣд затѣм начинается неясность: «Мы предполагаем в нашем разсужденiи такое состоянiе труда, в котором он характерен исключительно для человѣка (для всякаго ли и на всякой ли ступени развитiя? Б. Б.). Есть нѣчто такое, что с самаго начала отличает самого плохого архитектора от самой лучшей пчелы: человѣк, прежде чѣм слѣпить ячейку из воска, уже построил ее в головѣ. В концѣ процесса труда получается результат, который в началѣ этого процесса существовал уже в представленiи рабочаго, существовал, так сказать, идеально. Человѣк не только измѣняет формы матерiала природы: он воплощает также в этом матерiалѣ свою сознательную цѣль, цѣлесообразную дѣятельность, т.-е. труд».

Обходим молчанiем зоопсихологiю Маркса и его пренебрежительное мнѣнiе об интеллектуальных способностях пчелы (еще большой вопрос, заслужило ли умное перепончатокрылое такую горькую обиду); нас интересует антропологiя. Не подлежит сомнѣнiю, что с ростом сознательности дѣятельность всѣх живых существ, человѣка же в особенности, прiобрѣтает все болѣе цѣлесообразное значенiе, становится трудом в высшем смыслѣ слова, заключает с познанiем оборонительно-наступательный союз против природы. Можно ли отсюда вывести, что познанiе есть «предпосылка» труда? Не должны ли мы, напротив, думать, что познанiе есть раньше всего сокращенное, схематизированное, к тому же задержанное, не проявленное наружу воспроизведенiе тѣх же элементарных усилiй, которыя в полном, проявленном наружу видѣ входят в процесс труда? И что в развитом видѣ своем познанiе, уже свободное от рабскаго копированiя трудовых процессов, и уже скомбинировавшееся—как в человѣческом

[31]) «Капитал», т. I, гл. V (в отдѣлѣ III «Произв. абсолютной приб. цѣнности» нач. § I «Процесс труда». За неимѣнiем под рукой оригинала или другого перевода, цитируем по 2-му изд. пер. под ред. Струве, стр. 109—110.

общежитіи, — с беззвучным словопроизношеніем, с задержанной иннерваціей органов рѣчи [32]), все-таки дает в самых смѣлых величественных своих построеніях только всевозможныя сочетанія все тѣх же элементов, все тѣх же сокращенных и задержанных мускульных усилій? А раз так, то дѣйствительной предпосылкой познанія является труд,—«предпосылкой» во всѣх значеніях этого слова и «труд» в широком смыслѣ. Так мы возвращаемся к полной чистотѣ матеріалистическаго пониманія исторіи, истолковывая познаніе, сообразно виртуалистической концепціи, как особую форму дѣятельности человѣка, как совокупность двигательных реакцій. Нам скажут, однако, что мы ломимся в открытую дверь. Развѣ эта мысль не стала общим достояніем передовых адептов марксизма? Развѣ не высказана и не обоснована она уже, например, тт. Богдановым и Луначарским? И в самом дѣлѣ, почти всѣ труды т. Богданова, начиная «Познаніем с исторической точки зрѣнія», кончая «Эмпиріомонизмом» и статьями в «Радугѣ» и в «Очерках по философіи марксизма»—усѣяны безчисленными варіаціями, одна другой изящнѣе, все на ту же тему: что познаніе есть сокращеніе, схематическое воспроизведеніе непосредственных трудовых переживаній, и именно потому оно является чрезвычайно удобной и цѣлесообразной организующей формой для предстоящих трудовых процессов. И в самом дѣлѣ—не читаем ли мы в «Атеизмѣ» т. Луначарскаго, что «воображеніе, мысль суть зародышевыя дѣйствія, незаконченныя редакціи, играющія біологически колоссальную роль, ибо результатом возможности внутренне пережить разныя положенія является необыкновенная цѣлесообразность окончательной и полной (т. е. и трудовой—Б. Б.) реакціи организма»? [33]). И развѣ, таким образом, не примирены идеи о трудовом происхожденіи познанія и о цѣлесообразном характерѣ труда? Да! И что же? Вправѣ ли мы твердить, что познаніе есть предпосылка труда? Не напоминает ли это схоластической капители: что первѣе, курица или яйцо?—Нѣт! из указанных идей т.т. Богданова и Луначарскаго прямо

[32]) Беззвучное словопроизношеніе и есть то, что называют «мышленіем в понятіях». Слово не выражает понятія, нѣт—слово и есть понятіе, слово=понятію. Если иныя слова (=понятія высокой общности) схематизируют и замѣняют множество других слов (=частных понятій), это ничуть еще не говорит против виртуалистической теоріи познанія и логики.

[33]) «Атеизм», стр. 151, примѣч.

вытекает, что в общем и цѣлом труд есть та «база», над которой выросла «надстройка» познанія, и только на высоких ступенях развитія каждый отдѣльный трудовой процесс может опредѣляться и предвосхищаться познавательным, т.-е. сокращенным трудовым же творчеством. Говоря, что познаніе есть предпосылка труда, мы, в сущности, утверждали бы—согласно виртуалистическим положеніям, что начатый, незаконченный труд есть предпосылка труда законченнаго, словом, что труд есть своя собственная предпосылка. И дѣйствительно, в предѣлах органических процессов—труд сам себѣ предпосылка, causa sui; его предпосылки лежат внѣ организма, вѣрнѣе—во взаимодѣйствіи между организмом и средой. Если с этой оговоркой принять вышеприведенныя цитаты из «Капитала» и «Религіи и соціализма», то с ними нельзя не согласиться; а без нея мысль Маркса, а, слѣдовательно и Луначарскаго несомнѣнно сбивчива. Если неправильно поставить разбираемый вопрос, легко сбиться на стезю идеализма.

ГЛАВА II.

Религія в широком пониманіи.

Соціалдемократія давно уже написала на одном из своих меньших знамен: «религія—частное дѣло». Принцип этот фигурирует в § 6 Эрфуртской программы (1891 г.) и в § 8 Вѣнской (1901 г.). Здѣсь мы, однако, имѣем нѣчто большее, чѣм политическое требованіе, пред'являемое государству: соціалдемократія об'являет религію частным дѣлом и в своих собственных рядах. Там, гдѣ рабочая партія охватила широкія массы, еще не успѣвшія освободиться вполнѣ от религіозных пережитков, она предоставляет каждому спасать свою душу, как ему угодно, лишь бы он был хорошим товарищем, дисциплинированным членом организаціи. Так К. Каутскій и полуоффиціальный комментатор § 6-го Эрфуртской программы—Штампфер признают полную психологическую совмѣстимость христіанской вѣры с преданностью революціонному дѣлу рабочаго класса. 35 лѣт тому назад Фр. Энгельс был другого мнѣнія. «Атеизм», говорил он, сам собою подразумѣвается у европейских рабочих партій... О подавляющем большинствѣ нѣмецких соціалдемократических рабочих можно сказать, что атеизм для них уже пройденная ступень; они стоят уже не в теоретической, а практи-

ческой оппозиціи к вѣрѣ в бога: они попросту покончили с богом, они живут и мыслят в мірѣ дѣйствительности—и потому они матеріалисты» [34]). Для настоящаго времени это мнѣніе остается в полной силѣ: большинство соціал-демократов относятся и теперь отрицательно, практически-отрицательно или индифферентно к вѣрѣ в бога, а потому и к религіи вообще; но и они об'являют свой атеизм частным дѣлом, хотя логически вытекающим из революціонной философіи, но ни для кого не обязательным. Иные анархисты пользуются этим, как лишним поводом для обвиненія соціалистов-государственников в оппортунизмѣ. С другой стороны буржуазные идеологи иной раз ополчаются на соціал-демократію с упреками в религіозном лицемѣріи: научный соціализм, дескать, религіозен до мозга костей, но на свой особый манер, его вѣра—религія человѣчества, прогресса,—а в то же время соціалисты лицемѣрно скрывают это обстоятельство, надувая других и себя насчет своего якобы атеизма. Еще Макс Штирнер язвительно шпынял «либерализм», в том числѣ и «соціальный либерализм» (т.-е. соціалистов и коммунистов) словечками «христіане», «религіозные», «одержимые Spuck'ом» и т. п. Посреди утомительных повтореній этой мелодіи в его книгѣ мы затруднились бы отыскать наиболѣе яркое, полнозвучное; ограничимся первой (по порядку) цитатой этого рода: «Коммунисты... нуждаются как и всякое будничное настроеніе, в воскресеньи; как всякое матеріальное стремленіе, в богѣ». Коммунисты обѣщают, что «общество д а с т то, что нам нужно, и мы поэтому в д о л г у за обществом, о б я з а н ы ему всѣм. Так остаются при (старом) желаніи с л у ж и т ь высшему подателю всѣх благ». «Соціалисты—в качествѣ либералов—находятся в плѣну у религіознаго принципа и ревностно мечтают о... священном обществѣ! Общество, от котораго получаем все, есть новый господин, новый призрак (Spuck=фетиш. Б. Б.), «высшее существо», которое нас «обязывает долгом и служеніем» [35]). Как бы провидя нынѣшнее выступленіе т. Луначарскаго с религіей человѣческаго вида, Штирнер в концѣ своей книги восклицает: «Для христіанина (включая сюда и соціалиста. Б. Б.) всемірная исторія есть высшая цѣнность, ибо она—исторія Христа или исторія «человѣка» [36]).

---

[34]) Fr. Engels. Programm der blanquistischen Kommune—Flüchtlinge. Статья в «Volksstaat», № 73 за 1874 г. Цитируем по сборнику «Fr. Engels. Internationales aus dem Volksstaat». 1894. Стр. 43—44.

[35]) Maks Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. 1892, Стр. 144—147, passim.

[36]) Ibidem, стр. 428.

Послѣ бойких сарказмов великаго зловѣта, принципы г.г. Булгаковых представляются безусловы старческим лепетом. С. Булгаков тоже доводил своим собственным умом, что у социалистов есть контрабандная метафизика и религія. Обличив сумрудных безбожников и набожно отбив себя крестным знаменіем, он в заключеніе смиренно рекомендовал заблудшим христіанство своего собственнаго издѣлія: на этом д. б. с. благословеніе во бозѣ почившаго Вл. Соловьева, не преч. помирилися. Но социалдемократы такого добра и даром не захотѣли; увѣщанія и злоключенія остались тщетны. И результатъ—один из самых стан., г. Н. Бердяев, в настоящее время горестно и сердито констатирует, что соціалдемократія ни больше, ни меньше, как сам... Антихрист. Только мистическія романы с Афродитой Небесной еще спасает бывших «марксистов» от ипохондріи...

1) Не взирая на всѣ эти обстоятельства, т. Луначарскій имѣет мужество совсѣм особым образом выступить против требованія «религія—частное дѣло» [17]. Он открыто и категорически заявляет, что соціализм есть религія, и вполнѣ опредѣленная, для которой далеко не безразличны религіозныя убѣжденія отдѣльных адептов движенія: ни какое-либо из старых вѣроисповѣданій потусторонняго типа, ни узкое, самодовольное «либерал-сереньство», «свободомысленничанье» не могут имѣть мѣста рядом с послѣдовательно продуманной и прочувствованной социалистической идеологіей. В доказательство он строит чрезвычайно любопытное опредѣленіе религіи. Предоставим слово уважаемому автору.

Он недоволен ходячим однобоко-раціоналистическим понятіем о религіи, как «вѣрѣ в сверхестественное», «только живое отношеніе человѣка к богу, к божественному, к духовному в природѣ порождает... религію, которая одѣвается, таким образом, в анимистическія формы». («Религія и соціализм», стр. 39). Анимизм без живого чувства—какой, напримѣр, анимизм Эпикура—вовсе не религіозен. Но и анимистическія формы суть только временное одѣяніе религіи. Автор «ищет за формами религіи тѣ подробности, которыя порождали ее», старается «уловить в своем опредѣленіи религіи... отношеніе ея к основным потребностям, основным запросам человѣка» (стр. 21). «Религія предполагает прежде всего потребности и страданія, утолить которыя человѣк чувствует себя без-

---

[17]) Само собой разумѣется чисто политическая сторона требованія этим нисколько не затрудняется.

сильным. Это и только это выводит его за предѣлы индивида, заставляет его искать связи внѣ себя, союзников, покровителей. Религія—«связь». «Потребность, естественно, влечет за собой болѣе или менѣе смутное или ясное представленіе о том состояніи, которое наступило бы по ея удовлетвореніи. Голод рождает желаніе пищи, мечту о сытости». Неудовлетворенныя потребности порождает мечты, идеалы. «Религія связывает идеал и дѣйствительность, отыскивает пути от послѣдней к первому... Сначала религія связывает данную потребность с ея удовлетвореніем»—например, голодный дикарь молит бога о ниспосланіи дичи,—потом всѣ вообще потребности с их окончательным, вѣчным удовлетвореніем. Она разрѣшает тоску органическаго, живого по полнотѣ жизни, по счастью» (стр. 39—40). Дѣло в том, что каждый организм имѣет свои «неразрушимыя потребности», которыя т. Луначарскій называет «законами жизни». Им, этим «законам жизни» глубоко враждебны «законы» окружающей природы, стремящейся—разумѣется, безсознательно—разрушить жизнь, связь частей организма. Вот почему так много потребностей остается неудовлетворенными, между законами жизни и законами природы существует вѣчное противорѣчіе. Религія и дает психологическое разрѣшеніе этого противорѣчія [38]. Чтобы отстоять свое существованіе, утвердить себя во вселенной среди враждебных сил природы, человѣк прибѣгает к религіи.

Итак: «Религія есть такое мышленіе о мірѣ и такое мірочувствіе, которое психологически ни и законами природы» (стр. 40). Это опредѣленіе автор, (?—Б.Б.) разрѣшает контраст между законами жиз-

[38]) К сожалѣнію, т. Луначарскій вставил в свое опредѣленіе слова «психологическое разрѣшеніе», не постаравшись выяснить ни до, ни послѣ, что это значит. Вѣдь всякое разрѣшеніе, производимое человѣком, совершается в его психикѣ и является стало быть психологическим! Не хочет ли т. Луначарскій противопоставить «психологическое» разрѣшеніе дѣйствительному, которое в полном об'емѣ человѣку недоступно, ибо смерть кладет «законам жизни» роковой предѣл, его же не прейдеши? Или т. Луначарскій понимает под «психологическим» эмоціональное, живое разрѣшеніе, тѣм отличая его от разсудочнаго? Или, наконец, охватывает термином «психологическій» все богатство идей, чувств, надежд, желаній, страстей, группирующихся вокруг религіи? Всѣ эти догадки заключают совсѣм не одно и то же. В этом пунктѣ опредѣленіе т. Луначарскаго не вполнѣ вразумительно. Все прочее в этом опредѣленіи совершенно ясно.

правда, считает неполным, но находит, что всѣ другія стороны религіи могут быть выведены из него (ib.).

Поразительно сходны с этим взгляды Д. Койгена, о котором с большой похвалой отзывается автор «Религіи и соціализма». Д. Койген полагает, что религіозное сознаніе не частное, а «глубоко общественное дѣло, что каждый соціальный укład жизни прямо или косвенно апелирует к религіозным началам» [39]). Религія, по Д. Койгену, «всегда является результатом побѣды над поднятыми на ступень трагизма конфликтами жизни» (ib., стр. 60). И опредѣленіе религіи у него точь в точь такое, как у т. Луначарскаго: «Постоянно и вездѣ на протяженіи всей исторіи человѣк пытается с помощью всеохватывающаго живого религіознаго сознанія утвердить себя во вселенной и выйти из противорѣчія, в которое его ставит противоположность между внутренней и внѣшней жизнью, между различными стадіями развитія собственнаго «я», между своим идеальным, всеобщим «я» и воспринимаемым эмпирическим міром» (стр. 60—61). Здѣсь мысль, пожалуй, смутнѣй изложена, но за то и богаче содержаніем, чѣм у т. Луначарскаго.

Вышеприведенным заключеніем т. Луначарскій не заканчивает, а открывает свое изслѣдованіе исторіи религіи и ея будущности. Сразу бросается в глаза, как абстрактно обоснованіе т. Луначарскаго. Дав свое опредѣленіе, он в дальнѣйшем уже не обосновывает его, а только пространно поясняет, приводит не доказательства, а детальныя иллюстраціи на примѣрах различных религій. Мы вовсе не хотим сказать, что автор обязан был повременить с резюмирующим опредѣленіем до конца долгаго историческаго изслѣдованія. Ничуть: пусть бы он на двух страницах, пусть в двух строках, в нѣсколько словах предпослал своему выводу как угодно бѣглый, но фактическій, индуктивный обзор исторически-данных религій; пусть бы только суммарно сослался на историческій опыт, прежде чѣм подарить нас своим опредѣленіем: чтобы оно вытекало из опытнаго матеріала. А то вмѣсто обобщенія мы получили произвольное построеніе: человѣк имѣет потребности—из них возникают идеалы—идеалы выражают стремленіе разрѣшить противорѣчіе между законами жизни и законами природы; теперь—не в службу, а в дружбу,—согласитесь с т.т. Койгеном и Луначарским, что это и есть религія! Потом безпрекословно, par acclamation, примите резолюцію: «соціализм—религіозен»!

---

[39]) «Міровоззрѣніе соціализма», стр. 54.

2) Читатель уступит нам минуту сухой, формальной логики. Вопрос таков: религіозно ли міросозерцаніе соціализма? На языкѣ логиков добраго стараго времени: P—ли S?—гдѣ P есть религія, а S «міросозерцаніе соціализма». Так как самое P еще не совсѣм ясно, т. Луначарскій безукоризненно правильно начинает с поисков за опредѣленіем P. Итак, в первую очередь—что такое P? Просим читателя не пугаться: мы не станем блуждать в дебрях genus proximum и differentia specifica религіи [40].—P есть общее родовое обозначеніе, его признаки отвлечены от отдѣльных экземпляров вида «религія». Словом, P есть обобщеніе от религій: A, B, C, D...; спрашивается, входит ли S в этот ряд? А для этого, что есть общаго между A, B, C, D..., каков их общій признак? Пока мы ищем этот общій признак—назовем его α мы должны совершенно отвлечься от нашего желанія или нежеланія субсумировать, подвести S под P; только открыв этот признак α, мы узнаем, оправдана ли подобная субсумція, т. е. содержится ли α среди признаков понятія S. Значит, задача наша не строить искомое опредѣленіе «от чистаго разума», а обозрѣть в первую голову эмпирическія A, B, C, D..., чтобы найти их общій признак α.

Но здѣсь мыслима одна оговорка. Положим, мы докопались до признака α,—этого еще недостаточно: α может быть присуще всѣм A, B, C, D..., и, однако, не быть для них «существенным». Если так, то одно ненахожденіе его в S еще не доказывает, что S не P. Как же нам узнать, существенный ли это признак? Перипатетик, схоластик, картезіанец, мысль которых вращалась в кругу застывших понятій, не полѣзли бы в карман за отвѣтом. Но что дѣлать современному человѣку, когда требуется отыскать «существенное», оставив в сторонѣ «случайныя», «побочныя» свойства понятія P? Здѣсь, несмотря на двадцатитрехвѣковую работу логиков, человѣческой мысли открывается широкій простор для каких угодно построеній, и логика

---

[40]) Подобныя буквы и термины служат схоластическим и формальным логикам, а также их всевозможным эпигонам (напр., Тербартьянцу Дробишу, идеалисту Джевонсу, кантіанцу Зигварту) для обозначенія различных понятій. S означает subiectum—логическое подлежащее, P—praedicatum, предикат, логическое сказуемое. По правилу аристотелевской логики, для опредѣленія какого-нибудь понятія требуется дать ближайшее к нему общее, родовое понятіе (genus proximum) и видовое отличіе от других видов того же рода (differentia specifica). Напр., франклиново опредѣленіе человѣка «toolmaking animal»: «животное (gen. prox.), дѣлающее орудія (diff. spec.)».

безсильна произнести свой рѣшительный приговор. Нѣкоторое убѣжище против произвола представляет обычное словоупотребленіе: опредѣляя, скажем, понятіе «религіи», мы можем опереться на то, что обыкновенно называют религіей. Нетрудно видѣть, что такое убѣжище не слишком надежно, и тогда спор превращается в безплодную дискуссію о словах.

Т. Луначарскій должен был предварительно окинуть каким угодно бѣглым взором всѣ исторически данныя религіи для выдѣленія из них общаго признака α. Далѣе: если бы он затѣм нашел, что α еще не «существенный» признак религіи, он должен был бы все-таки искать существеннаго признака—назовем его γ—внутри общаго всѣм религіям признака α. Т. Луначарскій вправѣ был бы из α снова выдѣлить тот элемент γ, который он считает или хочет считать «существенным». Здѣсь наше дѣло не соглашаться или отказывать в согласіи, а сочувствовать или отказывать в сочувствіи, здѣсь мы можем оцѣнивать, но не спорить, судить, но не обсуждать. Но тщетно приставали бы мы к т. Луначарскому: выньте же α, да положите на стол! Пожалуйте нам общій признак всѣх исторически данных религій! Автор «Религіи и соціализма» избрал благую часть: минуя индуктивное чистилище α, с зѣста в карьер, добрался он до райской γ, до «существеннаго» признака религіи. И, как слѣдовало заранѣе ожидать, его γ оказалась такой счастливой и удачной, что S (соціалистическое міровоззрѣніе) легко и удобно, без околичностей, без малѣйшаго труда подошло под P, под понятіе религіи. Очень комфортабельный метод аргументаціи! [11]).

3) Строго-логическая почва имѣется у нас под ногами лишь до тѣх пор, пока мы ищем α, чего т. Луначарскій и не пытался сдѣлать. Исторически же говоря, анимистическая вѣра входила и входит составным элементом в каждую религію; божество, в каком хотите маленьком или величественном, антропоморфном или метафизическом видѣ, участвует во всѣх исторически-данных вѣрованіях. О, конечно, т. Луначарскій имѣет здѣсь много возразить! Он отвѣтит, во-первых, что та-

[11]) Мы указываем пока только методологическую ошибку т. Луначарскаго. Эстетически же его опредѣленіе религіи чрезвычайно изящно и привлекательно. Таким опредѣленіем мы обязаны рѣдкостной эмоціональной чуткости уважаемаго товарища. Есть, впрочем, и эстетическій дефект—чрезмѣрная длинота формулы. Опредѣленіе Г. Геффдинга—религія, как забота о судьбѣ цѣнностей короче, и в этом смыслѣ еще красивѣе и еще привлекательнѣе.

кое пониманіе узко-раціоналистично, ибо религія есть не абстрактная вѣра, а ощущеніе живой связи. Да мы и не думаем этого отрицать. Вопрос только—живой связи с чѣм? Исторически: с каким-нибудь фетишем. Во-вторых, он напомнит нам, что были и религіи без бога. Например, Контова религія человѣчества; был даже «святой» в этой религіи—Литтре. Религіозныя идеи Сен-Симона и его школы, включая сюда и Пьера Леру, были также слабо связаны с богом, хотя они, помимо человѣчества, признавали и верховное божество; у этой свѣтской церкви имѣлся даже свой папа или халиф—Анфантен. А еще раньше, при великой французской революціи, гебертисты в противовѣс христіанству выдвинули «религію разума», устроили даже національное празднество в честь ея и мечтали о соотвѣтствующем обязательном для граждан культѣ.—Оговариваемся, это оружіе мы даем в руки т. Луначарскому: сам же он, видно, не удосужился покопаться в своей исторической памяти и обставить себя такими примѣрами. Между тѣм, это был бы, несомнѣнно, солидный довод в пользу необязательно-анимистическаго пониманія религіи. Но вѣскость довода в данном случаѣ иллюзія, навѣянная нагроможденіем примѣров. Если взять каждый отдѣльный из указанных примѣров, в его дѣйствительном своеобразіи, иллюзія разсѣется. «Позитивная религія» О. Конта была насквозь пропитана фетишизмом, в ней даже сексуально-патологическій «фетишизм» (в смыслѣ терминологіи Крафт-Эббинга) играл не малую роль: припомните контов культ женщины, который к самому концу его жизни стал доминировать над культом человѣчества. Анимистическія наклонности сен-симонистов достаточно засвидѣтельствованы хотя бы тѣм, что они все же сохраняли вѣру в какого-то неопредѣленнаго не то личнаго, не то пантеистическаго, не то так панэнтеистическаго бога; они учили даже о переселеніи душ (Пьер Леру). Да и один факт теократических, авторитарных вожделѣній и замашек у сен-симонистов достаточно говорит за себя: Базар не мог и будущаго соціалистическаго общества представить себѣ без священников. А что священники эти рисуются не в образѣ нынѣшних патеров или попов, еще не ахти какая заслуга. Вообще же надо замѣтить, что религіи сен-симонистов и позитивистов были созданы их родоначальниками в період общаго упадка физіологическаго и душевнаго их здоровья (О. Конт даже должен был познакомиться с психіатрической лѣчебницей). Учениками же религіи эти были восприняты в экстазѣ чисто мессіанских упованій. Религіи эти носили на себѣ явную печать дегенераціи.—Совсѣм другое дѣло

гебертисты. У них «религія разума» фигурировала в качествѣ полемическаго словоупотребленія: удареніе они ставили не на «религіи», а на «разумѣ». А празднество в честь разума еще вѣдь не есть непремѣнно религіозный культ.

Один историческій примѣр религіи без бога, т.-е. без анимистической вѣры, приводит и т. Луначарскій, и на этом примѣрѣ, стало быть, надо остановиться подробнѣе. Мы говорим о пантеизмѣ Спинозы. Ни для кого не тайна, что под именем «Бог» Спиноза имѣл в виду совсѣм не то, что понимают обыкновенно: «deus sive natura» (бог, т.-е. природа)—это далеко не антропоморфное представленіе, и не даром обскуранты травили и проклинали его, как атеиста. И вот, мы читаем у т. Луначарскаго, что «Спиноза был создателем новой великой религіи» («Религія и соціализм», стр. 145). С виду оно так и выходит: развѣ не религіозна была его глубокая «amor dei intellectualis» (интеллектуальная любовь к богу)? Однако, Спиноза тщательно отмежевывал эту любовь свою от религіи. В «Теологико-политическом трактатѣ» он неуклонно проводит мысль, что религія не больше, как пассивное повиновеніе и благочестіе, и тут же противопоставляет вѣрѣ (fides) познаніе Бога свободным разумом и свободную любовь к нему [42]. В «Этикѣ», гдѣ подробно развито ученіе об «интеллектуальной любви к Богу», Спиноза выводит, что Бог сам себя любит такой же любовью, только в безконечной степени [43]: если интеллектуальная любовь к Богу есть религія, то по Спинозѣ должно выйти, что Бог сам к себѣ питает религіозно-благоговѣйныя чувства! Раз мы исторически изслѣдуем вопрос, мы не можем приписать Спинозѣ религію на-

---

[42]) «Fidei scopus nihil est praeter oboedientiam et pietatem» (дѣло вѣры ничто иное, как повиновеніе и благочестіе),—эту замѣчательную фразу мы твердо помним, но в сдѣшкѣ писанія не могли найти текста. Но вот спинозово опредѣленіе религіи: «Fides nihil aliud est, quam de Deo talia sentire quibus ignoratis tollitur erga Deum oboedientia et quae, hac oboedientia posita, necessarie ponuntur» («Fr. theolog.-pol.», гл. XIV, стр. 343 по стар. изд. Паулуса и 161 по изд. 1670 г.) или в переводѣ на русскій язык: «вѣрить значит ничто иное, как чувствовать к Богу такія чувства, с уничтоженіем которых устраняется и повиновеніе Богу, а при наличности повиновенія и сами далы на лицо». Об отрицательном отношеніи Спинозы к религіи никаких прямых цитат привести нельзя: вѣдь он вынужден был соблюдать крайнюю осторожность в выраженіях. Но припомним его теоремы о разных аффектах, об изумленіи, преклоненіи, надеждѣ, страхѣ все религіознаго характера: припомним, как отрицательно он относится к этим аффектам и как избѣгает упоминать в «Этикѣ» о религіи (fides), тогда заключеніе в нашу пользу само явится.

[43]) Ethica, pars V, propos. XXXV.

перекор его собственному мнѣнію на этот счет, и нѣт никакого резона предпочитать собственным высказываньям Спинозы восторженныя и предвзятыя сужденія уважаемаго товарища. Вообще же пантеизм, конечно, бывает религіозен—напр., у Джордано Бруно, даже мистичен—напр., у Джеронимо Кордано и Томасо Кампанеллы. Но спинозизм анимистичен лишь в том отдаленном смыслѣ, в каком Авенаріус объявляет анимистическим понятіе о причинности и субстанціональности: однако же, никто не скажет, что эти понятія религіозны.

Историческій вывод до того неутѣшителен для новой религіи т. Луначарскаго, и он повидимому так ясно сознает это, что всѣ исторически-данныя религіи ему пришлось включить в одну категорію—«перваго рѣшенія религіозной проблемы» (сюда относятся религіи с богом), а для своей религіи, как единственной в своем родѣ, т. Луначарскій придумал особую группу «второго рѣшенія религіозной проблемы». Тут напрашивается маленькое, да ехидное недоумѣніе: почему это существует только одно «второе рѣшеніе», между тѣм как «первых рѣшеній» столь великое множество? Уж не потому ли, что «первое рѣшеніе» выдвинуто госпожей Исторіей, а «второе»—только т. Луначарским? Мы еще вернемся к этому вопросу.

4) У нашего автора нарочито составлена таким образом, чтобы обязательно охватить и соціалистическую идеологію, чтобы оправдать религіозное пониманіе этой идеологіи. Естественно, ради такой цѣли т. Луначарскій должен дать слишком широкое опредѣленіе религіи; об этом можно догадаться a priori. То же самое подтвердится a posteriori.

Мы уже знаем, что такое религія по мнѣнію автора «Религіи и соціализма», что же значит «имѣть религію»? А вот что: «умѣть мыслить и чувствовать мір таким образом, чтобы противорѣчія законов жизни и законов природы разрѣшались для нас» (стр. 41). Вскорѣ, впрочем, слѣдует раз'ясненіе, что надо не только разрѣшать эти противорѣчія, но также еще все время их ярко чувствовать—иначе нѣт религіи, а одно вседовольство. «Свинья пред корытом и филистер в «домѣ—полной чашѣ» с одной стороны, и боги—с другой—могут не имѣть религіи» (стр. 42). Поразительная широта опредѣленія уже сказывается: к чести человѣчества надо признать, что в его средѣ вовсе нѣт богов, а вседовольных свиней и филистеров тоже не слишком много. Итак, почти все человѣчество было, есть и пребудет религіозным во вѣки вѣков аминь. Этого мало. С божьей помощью т. Луначарскій расширит свое опредѣленіе вглубь и в

выяснит нам, что у человѣка нѣт ни одной или почти никакой нерелигіозной функціи. Мы окажемся не только всѣ религіозны, но каждый из нас всегда и во всем религіозен. Однако, для столь эффектнаго поворота требуется передышка. Пока что, труд и наука, по т. Луначарскому, как и по общему мнѣнію, особь статья, а религія—опять же особь статья. «Міръ не только познается, не только производится работа, но и весь трудовой процесс опять-таки оцѣнивается... Наука, система—дѣло головы и удовлетворяет голову, наука отвѣчает на вопросы «как? и что?», она не должна отвѣчать на вопрос «хорошо ли? дурно ли?». Религія же отвѣчает на эти вопросы и дѣлает практическій вывод. Она констатирует зло в мірѣ и ищет побѣды над ним, и находит ее в надеждѣ» (стр. 13). Словом, т. Луначарскій еще разграничивает. Однако, на такой позиціи ему долго не удержаться: психологія опредѣленія толкнет вперед логику изложенія. Наука удовлетворяет «голову»; но вѣдь «законы головы» стоят в рѣзком противорѣчіи с «законами природы»; наука имѣет цѣлью разрѣшить этот контраст. Вы скажете, наука разрѣшает его логически? Но, при добром желаніи, развѣ логически не значит психологически? Еще шаг,—и познаніе, во всем его цѣлом и в частностях, окажется дѣлом религіозным. Читайте: «Платон был прав: человѣческій разум должен добиться совпаденія своих законов с законами бытія. Он стоял безконечно выше тѣх, которые отказывались от этой религіозной задачи (примиренія в этой области законов жизни и законов природы). Но процесс этого примиренія страшно сложен. Его выполняет наука (стр. 218)». И далѣе: «Сдѣлать труд пріятным, творческим, истинным наслажденіем, а чисто-механическую притупляющую работу сбросить на стальныя плечи машин... Этой религіозной задачей (примиреніе законов жизни и законов среды) занимается теперь техника» (стр. 220). Не напоминает ли это вам, читатель, ученія сен-симониста Базара: «мораль—т.-е. религія, наука—т.-е. богословіе, промышленность—т.-е. культ»? В началѣ книги т. Луначарскій еще утверждает, что анимизм сам по себѣ вовсе не религія, а только первобытная натурфилософія («почти физика», как говорит М. Гюйо), что центр тяжести религіи лежит в чувственной связи человѣка с тѣм или другим объектом, а не в способѣ головного толкованія этого объекта» (стр. 51). Но потом обнаруживается, что вездѣ есть «живая связь», и, стало быть, вездѣ есть религія. Уже спустя 4 страницы, мы открываем, что патріотизм—религія, через 40 стра-

ниц—что «служеніе наукѣ, труд и, для нашей эпохи, борьба за соціализм... вот религіозная задача новаго человѣка» (стр. 95), а к концу книги религіей, как мы видѣли только что, оказывается не одно служеніе наукѣ, но и самая наука, не одно служеніе техникѣ, но и самая техника. Вот она, всеохватывающая широта опредѣленія! Вот какова разгадка тайны Сфинкса! Человѣк—не «безперое двуногое животное», не ζῶον πολιτικόν или toolmaking animal, и не homo sapiens L.: он homo religiosus L. И не удивительно. «Психологическое разрѣшеніе контраста между и т. д.». Но, боже, что только не разрѣшает этого «контраста»! Развѣ простой акт работы, дѣятельности, познанія, жизни не разрѣшает его отчасти? А труд, познаніе, жизнь в их цѣлом не разрѣшают «контраста» в цѣлом? Все, все—«религія»! «Живая связь!» Но, господи, в чем только нѣт «живой связи!» Это для нас, людей «дѣйствія», кабинетный ученый только сухой аналитик без живого чувства—для нас, да для сантиментальных барышень; за то мы для него «легкомысленные» практики без «глубоких» интересов. Для нас шахматист или коллекціонер—убогій «эксцентрик»; за то мы для них—занимается «пустяками». Каждый в своем дѣлѣ—даже «филистер в «домѣ—полной чашѣ»—питает «живое чувство», проникнут «чувственной связью» с об'ектом, с цѣлью. Значит, шахматная игра, спортсменство и все прочее, все, все—«религія». Спортсмен, скажете вы, не «мыслит о мірѣ» и не имѣет «мірочувствія?» Печальное заблужденіе: для вас в центрѣ міра стоит человѣчество, а в центрѣ спортсменскаго міровоззрѣнія стоят гипподром, велосипеды, гоночныя лодки. Спортсмена мало тревожит атмосфера Марса и соціальный строй у марсіян: но пусть астрономы откроют лошадей на Марсѣ, какая сенсація подымется среди жокеев! Существуют и космически-спортсменскіе интересы...

Л. Фейербах придерживался не менѣе широкаго понятия о религіи, чѣм т. Луначарскій. Фейербах, например, утверждал, что половая любовь, живая и глубокая сексуальная эмоція невозможна внѣ религіознаго чувства.—Пишущему эти строки пришлось однажды лично спорить с т. Луначарским на его публичном рефератѣ по вопросу о религіи и настаивать в своем возраженіи на том, что для религіознаго чувства существенным является момент пассивнаго отношенія к об'екту. В заключительном словѣ тов. Луначарскій, между прочим, сказал слѣдующее: «Когда влюбленный говорит своему «предмету»—«ты мой бог, я тебя обожаю»,—развѣ, он пассивно относится

к своей возлюбленной?» Характерная мелочь: она показывает, что г. Луначарскій видит нѣчто религіозное даже в половой любви.

Столь широкое понимание религіи свойственно не одним лишь Л. Фейербаху и г. Луначарскому. Недавно Г. Зиммель дал в высшей степени интересный анализ религіи [44]). Он развивает такое положеніе, что религіозное чувство, присущее человѣку, может распространяться, как на всѣ отдѣльные части и элементы жизни, так и на всю жизнь в цѣлом. Рядом с міром практики, міром науки, міром метафизики, міром искусства—этими различными и богатыми мірами, над каждым из которых царит особое присущее человѣку чувство, интерес, міроотношеніе—наряду с ними религіозный инстинкт строит свой особый мір. Всѣ эти міры, всѣ эти цѣлостныя сферы жизни друг с другом могут во многих пунктах пересѣкаться и в перекрещении даже враждебно сталкиваться, но в общем они совершенно самостоятельны и строятся по различным принципам. Как возможно и практическое, и научное, и метафизическое, и художественное отношеніе, скажем, к дереву, также точно возможно к нему отношеніе религіозное, и оно не будет обязательно анимистическим. Иногда «природа будит в нас... то глубокое едва поддающееся анализу чувство, которое я назвал бы просто потрясеніем: когда нас внезапно до глубины трогает и волнует не какая-нибудь необычайная красота или возвышенность явленія природы, а часто один солнечный луч, зигзагом пробѣгающій листву, или изгиб вѣтви под дуновеніем вѣтра ... которые как бы единым созвучіем с нашим собственным существом, заставляют его вибрировать в страстных движеніях» [45]). Таким образом, Зиммель дѣлает a priori всеобъемлющим религіозное сознаніе: оно может относиться к внѣшней природѣ, к человѣческой судьбѣ, к общественной жизни. Отношеніе почтительнаго ребенка к родителям, энтузіастическаго патріота к своему отечеству, или также настроеннаго космополита к человѣчеству; отношеніе рабочаго к своему побѣдоносно подымающемуся классу или гордаго дворянством феодала к своему сословію; отношеніе подданнаго к своему повелителю, под внушеніем котораго он находится, или бравраго солдата к своей арміи—всѣ эти отношенія со столь

---

[44]) G. Simmel. Die Religion в серіи «Die Gesellschaft». М. Бубера. 1906 г.

[45]) L. c., стр. 14.

безконечно многообразным содержанием могут, однако, по формѣ своей психологической стороны, имѣть нѣкоторый общій тон, который слѣдует назвать религіозным» [46]). Однако, чтобы носить такой религіозный характер, соціальныя чувства должны быть проникнуты благочестіем, особой интенсивностью, подымающей их над обычным, спокойным — и, стало быть, не религіозным теченіем.

Сходный взгляд на сущность религіи дает т. П. Юшкевич. Он тоже полагает, что «почти всѣ коллективныя чувства извѣстной степени интенсивности, являющіяся большей частью и чувствами о коллективности, например, патріотическое чувство, чувство корпоративной чести и пр., неизбѣжно пріобрѣтают извѣстный религіозный, сакраментальный характер» [47]). Тов. Юшкевич сумѣл расплывчатыми словами обойти подводные камни щекотливой темы: «почти всѣ» — «извѣстной степени» — «извѣстный... характер».

6) Если принять какое-нибудь из широких понятій о религіи, мы должны будем, строго логически, придти к заключенію, что, во-первых, возможна религія без бога, и, во-вторых, религія, как таковая, вѣчна и непреходяща, измѣняются же только ея формы. Тов. Луначарскій и дѣлает такіе выводы.

Автор «Религіи и соціализма» совершенно прав, утверждая, что религія возникает из стремленія «психологически разрѣшить контраст между законами жизни и законами природы». Но еще очень и очень большой вопрос, вѣрно ли обратное положеніе, что все возникающее из этого стремленія уже есть религія. Ибо из потребности примирить жизнь с природой, а то так подчинить природу жизни выростает слишком многое в душѣ человѣка и в исторіи общества, в этой потребности коренится вся человѣческая культура, всѣ формы дѣятельности людей. Но нельзя же всю человѣческую жизнь назвать религіей! Мы понимаем набожных христіан, которые говорят in Deo vivimus! Мы понимаем и Зиммеля, когда он

---

46) Ibid., стр. 28—29.

47) П. Юшкевич. «О современных религіозно-философских исканіях». В сборникѣ «Литературный распад», стр. 102. В доказательство возможности религіи без Бога он ссылается на «такого крупнаго соціолога, как Э. Дюркгейм». Кстати: французскій предшественник Штаммлера не только не представляет себѣ человѣка без религіи, но также общества без преступников. Не прикажет ли т. Юшкевич соціалистам согласиться и с этой оценкой «такого крупнаго соціолога»?

отводит религіи хоть и всемірную, вселенскую, но все же опредѣленную сферу компетенціи. С ним можно совсѣм не соглашаться, но его мысль вполнѣ ясна: и у него никак нельзя спутать, к примѣру, область религіи с царством науки, с міром искусства. Зиммель проводит разграниченіе, если не в об'ектѣ, не в пунктѣ приложенія этих различных функцій человѣческих, то в способѣ их отношенія к одному и тому же об'екту. У автора же «Религіи и соціализма» мы не находим ясных перегородок между религіей и другими отправленіями человѣка, и начав с попытки установить такія перегородки, он потом смѣшивает всѣ карты и даже с особым увлеченіем валит все в одну кучу. В этой неразберихѣ религія, мораль, техника, наука, патріотизм, соціализм сливаются до полной неразличимости очертаній, а в награду за свой общій сѣрый цвѣт всѣ заодно получают громкій титул религіи. Автор «Религіи и соціализма» вѣрно подмѣтил один из глубоких корней религіознаго сознанія, но вопрос, исчерпал ли он своим опредѣленіем содержаніе религіи, не слѣдует ли проникнуть глубже, специализировать условія происхожденія религіи, вскрыть то, что отличает религію от всякаго другого, не религіознаго міроощущенія, которое, однако, тоже исходит из яркаго сознанія неудовлетворенности жизни? Другими словами, т. Луначарскій точно формулировал genus proximum религіи, за то у него совершенно стерлась ея differentia specifica.

Религія разрѣшает не простое «противорѣчіе между законами жизни и природы», а то же противорѣчіе, поскольку оно преломилось сквозь опредѣленную соціальную среду; и не всякую соціальную среду, а исключительно такую, которая создает достаточныя условія для анимистической идеологіи. Свое опредѣленіе религіи т. Луначарскій строит на данных индивидуальной психологіи. Связывая, как марксист, исторію отдѣльных религій с развитіем соціальных и классовых соотношеній, он, совсѣм не как марксист, пріурочивает генезис религіознаго сознанія вообще к нѣкоторым свойствам общечеловѣческой природы. Оперируя же общечеловѣческими «законами организма», «законами жизни», он невольно и неизбѣжно приходит к чрезмѣрно широкому понятію о религіи. Мы видѣли, что міроощущеніе каких-нибудь завзятых циклистов вполнѣ подойдет под его опредѣленіе религіи,—и очень естественно, потому что и это міроощущеніе разрѣшает индивидуальный конфликт «между законами жизни и законами природы». Будь т. Луначарскій послѣдователен, для него спорт

такая же религія, как пантеизм Спинозы [48]). С этой стороны взгляды Койгена безусловно болѣе соціалистичны и болѣе выдержаны. Он несравненно строже отграничивает религію от других функцій души человѣческой. «Что метафизика постулирует, опредѣляет, — говорит он, — что далѣе, в меньших размѣрах, право, этика, политика и воспитаніе пытаются оцѣнить и регулировать, то самое религіозное творчество наполняет своим горячим дыханіем. Труд же в своем развитіи заключает процессы воспроизводства, урегулированія и оцѣнки, одним словом, все содержаніе культуры» (l. c., стр. 61). «Если философія убѣждает нас в существованіи закона (одного для всего міра), и наука оперирует им, то закон в религіи превращается в жизнь, в творческую интимную связь... Получается слѣдующее соотношеніе: причинность (область науки), тождество (область метафизики), интимность (область религіи)» (стр. 62). Все это, конечно, сильно соприкасается с идеями автора «Религіи и соціализма», но, если в мыслях Койгена больше гносеологической наивности, то насколько больше здѣсь и рельефнаго разграниченія трактуемых понятій!—Далѣе, по Койгену, религія возникает не столько из индивидуальнаго конфликта между потребностями жизни и законами среды, сколько из соціальнаго уклада жизни. «Конфликты, преодолѣть которые призвана всеобъемлющая религіозная активность, внутренне связаны с соціологическими формами существованія, присущи всѣм человѣческим обществам»—и, прибавляет он, как бы для того, чтобы ярче подчеркнуть философскую свою безпомощность—«и как бы коренятся в онтологіи человѣческой души».—Для Койгена міроощущеніе циклиста не является возраженіем, так как понятіе религіи у него гораздо точнѣе и уже, нежели у т. Луначарскаго: спортсмен, с полным правом возразил бы он, не разрѣшает своим мірочувствіем никаких соціальных конфликтов.

Тѣм не менѣе, Д. Койген чуть ли не горячѣе т. Луначарскаго вѣрит в вѣчность религіознаго сознанія. И понятно: хотя он и связывает религію с соціальными соотношеніями, все же

---

[48]) «Фейербах разрѣшает религіозное существо в человѣческое существо... Поэтому у него человѣческое существо может быть понято только, как «род», как внутренняя, нѣмая общность, лишь естественно а не социально, б. б., связывающая индивиды. Поэтому Фейербах не видит, что «религіозное настроеніе» само есть общественный продукт и что абстрактный индивидуум, который он анализирует в дѣйствительности принадлежит опредѣленной общественной формаціи». Эти ранніе тезисы К. Маркса о Фейербахѣ (§§ 6 и 7), высказанные 63 года тому назад, как цѣлыя лучше подходят к нынѣшнему методу т. Луначарскаго.

связь эта у него не менѣе абстрактна, чѣм у т. Луначарскаго. «Конфликты религіознаго характера присущи всѣм человѣческим обществам». Так ли это? Или же, напротив того, они присущи опредѣленным соціальным формаціям, вмѣстѣ с которыми и обречены на исчезновеніе?

ГЛАВА III.

Религія при свѣтѣ виртуалистическаго марксизма.

Общій обзор вопроса:

Покорив Іерусалим и вступив в іудейскій храм, римскій вояка Помпей был, по преданію, поражен отсутствіем каких-либо изображеній в храмѣ и воскликнул: «Какой несчастный народ!» Совершив «восторженное обращеніе в марксизм» [49]) и вступив в ряды борющагося пролетаріата, т. Луначарскій был несомнѣнно восхищен наличностью энтузіазма и идеала в рабочем классѣ и воскликнул: «какая чудная религія!» У Помпея понятіе о религіи было слишком узкое, у т. Луначарскаго слишком широкое: первый не мог себѣ вообразить никакой религіи внѣ опредѣленных форм, второй не представляет себѣ никаких опредѣленных форм внѣ религіи.

Узкое понятіе о религіи—как и всѣ узкія понятія у их адептов и приверженцев—служит показателем ея нетронутой, здоровой цѣльности; широкое понятіе о религіи—как и всѣ слишком широкія понятія у их защитников—свидѣтельствует ея упадок и разложеніе. Узкій фанатик не хочет знать никакой другой цѣнности, которая могла бы состязаться с его святыней; последній могикан умоляет безсердечный свѣт, топчущій его завѣтныя чаянія, признать хоть немножко святыней и его цѣнность. Узкое понятіе о религіи носит характер агрессивный; друзья религіи в пору ея полнаго расцвѣта и недруги в пору лихой ея напасти—всѣ пользуются узкими понятіями о ней. Широкая идея о религіи носит характер апологетическій; запоздалые и немощные друзья жаждут оправдать религію, распространив ее на то, что не принадлежит ей по праву. Оба эти понятія не считаются с исторіей: узкое потому, что не вѣдает исторіи, широкое потому, что боится ея.

---

[49]) «Религія и соціализм», предисловіе, стр. 5.

«Соціализм есть религія», говорят нам новые пророки не для того, чтобы укрѣпить соціализм, а затѣм, чтобы поддержать религію. Но горе той религіи, которая должна еще убѣждать своих адептов в том, что она—религія, а не что-то другое. До сих пор еще такого несчастія с ней не бывало: всѣ и оруженосцы ея и злые супостаты—прекрасно знали, с кѣм имѣют дѣло, знали, что пред ними именно она, религія во плоти и крови; теперь же требуют удостовѣренія личности, да и по бумагам, по тончайшим «опредѣленіям» не признают ея. От таких ударов судьбы не оправляются; от таких услуг, как расплывчатыя опредѣленія, новых, свѣжих сил не прибавится; цвѣтущая молодость религіи прошла безвозвратно, и философскія бѣлила с поэтическими румянами не скроют увядших ланит дряхлой старухи, былой красавицы, трупа которой уже поджидает могильщица - исторія. Когда хоть кто-нибудь сомнѣвался что христіанство, буддизм, іудейство, эллинизм, ислам—религіозныя вѣрованія? И почему в настоящее время только А. Луначарскій, Д. Койген да пара других соціалистов величают религіей соціализм, а весь прочій мір не желает признать такого титула? Почему «первое рѣшеніе религіозной проблемы» никогда не нуждалось в том, что с таким трудом, да не с таким успѣхом сооружают для «второго»?

Что такое религія и каково ея происхожденіе? Сколько всевозможных отвѣтов давалось на эти вопросы! Обычное мнѣніе «профанов», широкой публики без колебаній отвѣчает на первый вопрос: религія это вѣра в Бога, в богов, в фетишей. Так же, с тѣми или другими варіаціями, полагает большинство спеціалистов, старавшихся дать опредѣленіе религіи. Возможность религіи без бога даже просто-на-просто не приходит в голову обыкновенным смертным, она внѣ их поля зрѣнія.

В вопросах об'ективных, касающихся тѣх или других предметов внѣшняго или внутренняго міра, не зависящих от наших человѣческих условностей, мнѣніе большинства отнюдь не компетентно; за то, гдѣ рѣчь идет именно о таких условностях—например, о значеніи того или иного слова,—единственную точку опоры дает нам мнѣніе большинства, и его «наивное», ничуть не «обоснованное» убѣжденіе должно перевѣсить тысячи этимологических, философских, психологических анализов даннаго слова. С точки зрѣнія научнаго эволюціонизма мы вправѣ отрицать, скажем, ходячее разграниченіе между животными и растеніями, но это не дает нам никакого резона, вопреки установившемуся словоупотребленію, называть дуб животным или слона

растеніем. Между тѣм, называя религіей соціализм только на основаніи нѣкоторых общих черт, мы рѣшаемся на весьма опасный шаг.

Пророк новой вѣры проводит под флагом соціализма религію без бога, и волей-неволей напрыгает на смутных рудиментах дѣтских переживаній человѣчества и индивида; вслѣд за новым пророком публика помельче станет проводить под флагом соціализма вѣру в бога.

Итак, ходячее опредѣленіе религіи, как слова, должно ложиться в основу изслѣдованія религіи, как явленія [50]). Простой смертный никогда не назовет религией древняго патріотизма, как такового; и если профана согласится признать за ним нѣкоторый религіозный характер, то лишь постольку, поскольку на патріотизм вліяла вѣра в богов: опять-таки религіей он здѣсь обозначает вѣру в бога, а не патріотизм. И этом обычном, исторически вѣрном опредѣленіи религіи, сомнѣваются только тѣ, кому сильно хочется сохранить хоть что-нибудь от уходящаго в вѣчность явленія, кто не может разстаться с милыми образами прошлаго. На помощь приходит эквилибристика с «существенными» признаками и нападки на «узкія» понятія. Напримѣр, в своем отвѣтѣ по вопросу на анкету «Mercure de France» о будущем религіи Г. В. Плеханов совершенно справедливо поставил вопрос на историческую почву и опредѣлил религію, как мистическую вѣру, простую или же осложненную моральным моментом. Затѣм Плеханов послѣдовательно дѣлает безотрадные выводы насчет будущности религіи. Т. Луначарскій этим недоволен, и вот на сцену появляется обвиненіе: понятіе Плеханова о религіи «узко-раціоналистично». А почему?—«Вѣра видите ли, интеллектуальный момент: здѣсь еще нѣт живой связи». Но, позвольте, с каких это пор стали вѣру понимать так узко? Когда Г. В. Плеханов говорит, «вѣра»—он сюда включает и «живую связь»; но т. Луначарскій, дабы, во что бы то ни стало, спасти религію и широкое понятіе о религіи, строит узкое понятіе о вѣрѣ. Вѣра преходяща, а религія вѣчна. Это ли не эквилибристика.

Вытравив из религіи элемент вѣры, воображают, будто в ней еще что-то осталось. Этот процѣженный осадок нарекают «живой связью». Дальше приходит новое соображеніе: во всякой

---

[50]) Если бы даже в результатѣ изслѣдованія оказалось необходимым расширить идею о религіи, то в началѣ его, приступая к историческому и психологическому анализу религіи, мы не должны вносить в ея понятія что-нибудь помимо обычнаго словоупотребленія.

религіи участвовало пассивное благоговѣніе, сознаніе немощи пред высшей силой. Религіозному соціалисту глубоко претит такой элемент в религіи: in majorem religionis gloriam производится новое насиліе над исторической правдой, торжественно возвѣщают міру, что религія будит активность человѣческую. А что пассивное благоговѣніе тоже «живая связь»—не велико препятствіе. Стоит только заявить, что по глубокому убѣжденію такого-то раба божія «живая связь» исключает пассивность, что она есть, напротив, дѣятельное творчество. Так, изгнав из религіи всякое религіозное содержаніе, удалив бога, вѣру и благоговѣніе, опустѣвшее слово «религія» легко наполняют вновь каким желательно содержаніем. Создают себѣ кумир из слова и оподлаются во имя его.

«Не сотвори себѣ кумира, и да не поклонишься ему».

С нѣкотораго времени—около столѣтія тому назад—«спеціалисты» начали понемногу расходиться с обычным пониманіем религіи. Мы уже говорили о школѣ Сен-Симона. Нѣсколько позже и романтическая, а потом радикальная, буржуазія (Шлейермахер, Фейербах) дѣлает попытки расширить идею о религіи.

С тѣх пор появилась уйма широких ея опредѣленій. С одной стороны, мы имѣем понятіе с наклоном к раціонализму (например, Г. Спенсер—религія, как сознаніе непознаваемаго. Макс Мюллер—религія, как идея безконечности и др.), с другой—тяготѣющія к эмоціональному моменту опредѣленія (Шлейермахер—религія, как чувство абсолютной зависимости, Д. Штраус—религія, как стремленіе к освобожденію от абсолютной зависимости, Г. Геффдинг—религія, как забота о судьбѣ цѣнностей и пр.).

Мы, конечно, не можем остановиться на разборѣ каждой из этих теорій. Нам достаточно сказать, что всѣ онѣ имѣют цѣлью «доказать» вѣчность религіи и измѣнчивость пріурочить исключительно к ея отдѣльным формам. Опять же не будем мы подвергать анализу тѣ соціально-психологическія причины, которыя толкают современнаго буржуа-горожанина на путь религіозных исканій. Рамки статьи не позволяют вам пуститься в сопоставленіе богоискательства Толстого, Бердяева, Розанова с природоискательством западно-европейских «натурьянцев» и «соважистов» (sauvagistes), мечтающих о возвратѣ человѣка к первобытной дикости, с эстетическими чаяніями Рескина, Морриса, прерафаэлитов, декадентов, модернистов, с тоской эмпиріо-критицистов по «естественному міропонятію», по «наивному реализму», с религіозными постулатами американских «прагматистов» (школы

Джемса, умудряющихся сочетать «наивный реализм» с вѣрой в непознаваемое, сопоставить далѣе, все это с теплыми религіозными симпатіями Геффдинга, Зиммеля, Гольцапфеля и других чутких представителей буржуазной науки, и, наконец, с религіозными переживаніями соціалдемократов-христіан, вродѣ пастора Гере, и пророков новой вѣры, Д. Бойгена, А. Луначарскаго и М. Горькаго[51]. Пока лишь замѣтим, что в самом стремленіи к вѣчности религіи, к воскрешенію и увѣковѣченію наивных, первобытных движеній души человѣческой так же мало вѣчнаго, как и во всем прочем пустоцвѣтѣ капиталистической анархіи.

Прекрасно зная, к чему изслѣдователям-апологетам нужны широкія опредѣленія религіи, мы заранѣе застрахованы против соблазна в эту сторону. Мы имѣем всѣ основанія придерживаться обычнаго словоупотребленія и на вопрос «что такое религія?» отвѣчать: «это живая анимистическая вѣра»[52].

«Различныя опредѣленія религіи, говорит К. Каутскій, можно свести к двум опредѣленным типам». Именно: «С одной стороны религіей называют индивидуальное состояніе души, подъем личности над своими минутными интересами, нѣчто вродѣ этическаго, восторженнаго идеализма. С другой стороны под религіей понимают историческое массовое явленіе, міросозерцаніе, к которому массы приходят не собственным опытом, а принимают на вѣру от стоящаго над ними авторитета и дѣлают нормой своей жизни и дѣятельности»[53]. Очевидно, первое понятіе и есть то, которое мы назвали широким, второе же, это — общепринятое историческое представленіе о религіи. И вдумчивый теоретик

---

[51]) Этим параллелям мы надѣемся посвятить особый очерк. Одна часть этой темы глубоко и изящно разработана в статьѣ П. Юшкевича «О современных религіозно-философских исканіях» в сборникѣ «Литературный распад».

[52]) Мы отклоняем от себя удовольствіе рыться в этимологіи слова «религія». Religio означает «связь» по-латыни, а не по исторіи. Злоупотребленіе грамматикой в этом отношеніи уже, право, набило оскомину. Товарищам, любителям филологических экскурсій, приведем слѣдующія слова Фр. Энгельса: «Религія, мол., происходит от слова religare и означает первоначально связь... Подобные этимологическіе фокусы образуют послѣднее прибѣжище идеалистической философіи. Существенным воображают не то, что слово значит по историческому развитію своего дѣйствительнаго употребленія, а то, что оно должно было бы означать по своей генеалогіи». (Fr. Engels «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», 3-е Auflage, III, стр. 27).

[53]) К. Каутскій. Соціалдемократія и католическая церковь. См. сборник «Очередныя проблемы международнаго соціализма». Изд. «Оріон», 1906 г., стр. 133).

интернаціональной соціалдемократіи превосходно объясняет, почему многіе так охотно называют одним именем эти столь различныя вещи. Это оттого, говорит он, что люди охотно прибѣгают к хитрости в тѣх случаях, когда они попадают в непріятное положеніе потери вѣры в то міровоззрѣніе, за которое их душевная жизнь все еще цѣпляется всѣми фибрами. Тогда люди успокаивают свою душу тѣм, что переносят на новые взгляды, которыми они вытѣсняют старые, имя этих старых и считают новые взгляды только болѣе чистыми и высшими формами «своего предшественника» (ibid.). Напримѣр, когда новые взгляды нарекают «вторым рѣшеніем религіозной проблемы»... «Это очень пріятно для душевнаго состоянія, говорит К. Каутскій, но отнюдь не способствует научному выясненію вопроса, потому что здѣсь невольно сливаются вмѣстѣ два совершенно различных понятія» (ibid.).

Еще рѣшительнѣе та отповѣдь, какую дает расширительному толкованію религіи у Л. Фейербаха Фр. Энгельс: «это все для того, чтобы из языка не исчезло дорогое для идеалистических воспоминаній слово «религія»... Когда Фейербах хочет установить истинную религію на базѣ существенно матеріалистическаго пониманія природы, это то же самое, что представлять себѣ современную химію, как истинную алхимію. Если религія может существовать без своего бога, то и алхимія может существовать без философскаго камня» (l. c., стр. 27—28). Так же точно аттестует подобныя попытки М. Гюйо в своем фундаментальном трудѣ о «нерелигіозности будущаго»: «Элементы, отличающіе религію от метафизики или морали и составляющіе в собственном смыслѣ положительную религію, на наш взгляд по существу своему одряхлѣли и обречены на исчезновеніе. В этом смыслѣ мы, слѣдовательно, отвергаем религію будущаго, подобно тому, как мы отвергали бы алхимію будущаго или астрологію будущаго» [54]). Иной мог бы еще взвести на Энгельса обвиненіе в узком раціонализмѣ, но Каутскій, но Гюйо? К. Каутскій достаточно толерантен, чтобы поставить «широкое» опредѣленіе в первую очередь, а М. Гюйо, знаменитый философ-поэт, с наибольшей любовью и чуткостью трактовавшій вопросы эстетики, морали, религіи, умѣвшій наполнить каждую свою мысль мягким, проник-

---

[54]) M. Guyau. L'irréligion de l'avenir. 10-ème éd. 1906. Introduction. § III, p. XIV. Жаль, что г. Луначарскій обходит полным молчанием эту прекрасную книгу. Мы настойчиво рекомендуем ее читателям.

ловѣнным лиризмом, великій художник идеи, труды котораго читаются с незамирающим волненіем, и подавно выше упрёков в «узости».

Второй из поставленных нами вопросов, о происхожденіи религіи — получает едва ли не больше различных отвѣтов, нежели первый вопрос. Чтобы не слишком удаляться в изложеніе всяких теорій, мы лишь оговорим, что не считаем религіи простым результатом невѣжества или обмана; не раздѣляем в его безусловной формѣ того ученія, которое восходит еще к великим свободомыслящим античной древности, учившим о страхѣ, как отцѣ вѣры: primos in orbe deos fecit timor [59]) (Лукреций Кар); усматриваем лишь ограниченное зерно правды в геніальной для своего времени (два тысячелѣтія тому назад) мысли Эвгемера, теперь разработанной Спенсером и Тэйлором, о происхожденіи религіи из культа предков и героев. Во всѣх этих, несомнѣнно односторонних, теоріях есть много вѣрных частностей, но общая, цѣлостная картина возникновенія религіи должна опираться на гораздо болѣе широкую базу. Таковою мы считаем ученіе, исходящее от Л. Фейербаха, что в основѣ религіи лежат желанія и нужды человѣка, что религія возникла не из однѣх случайных или систематических ошибок дѣтскаго ума, а также из глубоких потребностей человѣческой жизни.

Из этого, однако, далеко не вытекает вѣчность религіи, ибо, во-первых, и глубочайшія потребности людскія сами перемѣнчивы, если не по «существу», то по направленію: «вѣчен», скажем, голод, но перемѣнчивы аппетиты и об'екты алканій; во-вторых, эти глубокія потребности составляют необходимое, но еще не достаточное условіе для зарожденія религіознаго чувства: это значит, религія невозможна без коренных запросов души человѣческой, но коренные запросы души человѣческой и их удовлетвореніе возможны без религіи.

Итак, нам предстоит изслѣдовать, что содержится в религіозном сознаніи человѣка, описать его наиболѣе существенныя формы.

Прежде всего, набросаем в нѣсколькиx словах очерк виртуалистическаго метода в анализѣ людских страстей и виртуалистическаго критерія для их оцѣнки.

Отправным пунктом виртуалистическаго анализа эмоцій служит то положеніе (Ланге и Джемса), что эмоція не выражается

[59]) Первых богов на свѣтѣ создал страх.

в движеніях, не находит в них свое внѣшнее проявленіе, а заключается в самих этих движеніях, состоит из них, равна их совокупности.

Виртуализм избавляет нас от необходимости копаться в гипотетических «чувствах» и «внутренних состояніях», прибѣгать к психологическим догадкам и рискованным построеніям; сводя «внутреннее» к «внѣшнему», «чувство» к самому его проявленію», отожествляя «психическое» с «физическим», виртуализм дает нам возможность опереться на нѣчто строго достовѣрное— на самыя движенія людей, на их «высказыванія». Если мы хотим постичь религіозное сознаніе, нам достаточно описать тѣ движенія и дѣйствія, в которых оно «проявляется». Религіозное чувство всегда «выражалось» в таких движеніях и дѣйствіях, совокупность которых носит названіе культа. С виртуалистической точки зрѣнія мы говорим: религія=культу, будь то внѣшнему или внутреннему, полному или задержанному.

Каждая эмоція охватывает неопредѣленное множество весьма несходных состояній, чувств, мыслей и полных движеній, которыя всѣ группируются вокруг одного центра, общаго всѣм «проявленіям» данной эмоціи. Таким центром эмоціи и служат наиболѣе привычныя реакціи, наичаще повторяющіяся среди этих разнообразных варіацій и группировок. Так, для эмоціи «любви» центром являются движенія ласки, сближенія с об'ектом чувства, для «ненависти» — движенія, нападающія или удаляющіяся от об'екта страсти. Только наличность такого общаго центра и позволяет нам давать каждой эмоціи одно имя, независимо от разнороднѣйших ея «проявленій». Устраните из эмоціи любви движенія тревоги за любимое существо, борьбы против его врагов и опасностей, грозящих ему, удалите грезы о его благополучіи, воспоминанія доставленных им радостей—всѣ эти и другія неисчислимыя варіаціи симпатіи,—и любовь, привязанность все еще останется, все еще уцѣлѣет основное зерно этой эмоціи: движенія ласки, пусть задержанныя, непроявленныя наружу, но присутствующія в каждом состояніи любви. За то исчезновеніе этого зерна, эмоціональнаго центра, означает и смерть самой любви. Вообще говоря, всякая эмоція живет и гибнет вмѣстѣ со своим эмоціональным центром.

Желая описать религіозное чувство, мы и должны в первую голову изобразить эмоціональный центр религіи—тѣ движенія, которыя всего чаще повторяются среди всевозможных форм культа. Уловив основныя черты религіи, мы можем их затѣм модифицировать сообразно исторической их эволюціи: на

центральную нить религіознаго сознанія мы вправѣ будем потом нанизать и внутреннія психологическія состоянія вѣрующаго человѣка и дифференціальные анализы подобных состояній.

Пока не совершена эта работа, не обнаружен эмоціональный центр религіи, мы не должны приступать к ея общей оцѣнкѣ. В своей оцѣнкѣ, как и в описаніи, мы будем отправляться от виртуалистических основоположеній. С точки зрѣнія, развитой в I гл., жизнь рисуется, как неустанная борьба, и не только как самозащита организма против среды, но также раньше всего, как нападеніе и натиск жизни на природу; отношеніе жизни и природы, организма и среды представляется, как взаимонаступательный и взаимооборонительный процесс. Это не просто «борьба за существованіе», а скорѣе «борьба за индивидуальность» (по ученію покойнаго Н. К. Михайловскаго), или «воля к мощи, к власти» (Wille zur Macht по Фр. Ницше). Отсюда и верховный критерій всяких оцѣнок для виртуалиста; такой критерій с разных сторон формулировался различными теоретиками виртуализма (знаменитая «формула прогресса» у Михайловскаго, опредѣленія добра и зла у Ницше, «плодовитость жизни» у М. Гюйо, еще раньше опредѣленія добра и зла у Спинозы, который, за жесткой схоластической скорлупой, был большим виртуалистом). Марксизм всегда оперирует в своих оцѣнках («прогрессивность» и «реакціонность») виртуалистическим мѣрилом развитія производительных сил человѣчества: «благо» — то, что способствует росту власти человѣка над природой и над собственной своей исторіей, «зло» — то, что уменьшает силу человѣка, порабощает его стихіям. Марксистскій критерій придает виртуализму общественный характер и переводит на соціологическій язык то самое, что другіе, буржуазные виртуалисты стремятся выразить на языкѣ чистой біологіи. В замѣчательно ярких словах т. Луначарскій выясняет тот же самый виртуалистическій критерій: «Понятіе maximum'а жизни, возможно большей жизненной мощи», принцип совершенствъ человѣческаго вида», «побѣда разума над стихіей» («Религія и соціализм», стр. 12 и 13). «В этом объективном фактѣ, так сказать, общественной физіологіи, прогрессѣ или регрессѣ техники, экономическом развитіи или экономическом распадѣ, приближеніи к господству над природой или удаленіи от него, лежит для марксиста объективный критерій оцѣнки идеалов» (ib., стр. 16).

В марксистском принципѣ оцѣнки есть одна сторона, на которую мы настоятельно обращаем вниманіе читателя: тут гар-

монически сливаются требованія оцѣнки с задачами описанія. Говоря «стремленіе к максимуму жизни», «рост производительных сил общества», мы, с одной стороны, констатируем общій факт—жизнь дѣйствительно движется ко все большему расширенію своей мощи, своего вліянія на среду, и на самом дѣлѣ происходит рост производительных сил. Этим стремленіем к максимальной власти над природой, этим развитіем производительных сил общества мы и об'ясняем процессы жизни органической и соціальной. Но, с другой стороны, принцип об'ясненія и описанія превращается у нас также в мѣрило оцѣнки: не всѣ біологическіе процессы удовлетворяют их требованію максимальной мощи, не всѣ общественныя тенденціи благопріятствуют развитію производительных сил человѣчества, мы и оцѣниваем явленія дѣйствительности с точки зрѣнія роста сил или дегенераціи, соотвѣтствія или несоотвѣтсвія виртуалистическим идеалам. Здѣсь критерій одновременно является и об'яснительным принципом и руководящим идеалом, здѣсь совпадает постановка вопроса de facto с постановкой его de jure [56]). Мы упраздняем старый дуализм сущаго и должнаго—об'ективное изученіе сущаго и нормативное представленіе идеала исходят из однѣх и тѣх же предпосылок. Оцѣнка какого бы то ни было явленія у нас не оторвана бездонной пропастью от предвидѣнія его грядущей судьбы. Наоборот, если оцѣнка и не во всѣх частностях сливается с прогнозом, то в общем и цѣлом оба они располагаются по одной и той же линіи.

Оцѣнить религіозное сознаніе с виртуалистической точки зрѣнія—это значит выяснить, какое вліяніе религія оказывает и может оказать на развитіе мощи человѣческой, активности и власти над природой, это значит предвидѣть, какое значеніе будет имѣть рост производительных сил человѣка для его религіознаго чувства. Мы не будем спрашивать о пользѣ или вредѣ религіи, как, например, не спрашиваем мы о пользѣ или вредѣ парламентаризма, профессіональной или кооперативной организаціи рабочаго класса, о пользѣ или вредѣ самостоятельнаго пролетарскаго творчества на поприщѣ науки, искусства, философіи. Нѣт—верховным принципом виртуализма и марксизма не является пресловутая «экономія сил». Высшая цѣнность для нас—плодотворное расточеніе сил, плодотворное потому и постольку, поскольку оно

---

[56]) Эта мысль о совпаденіи оцѣнки с описаніем, должнаго с сущим превосходно выражена у т. Луначарскаго (в предисловіи к «Религіи и соціализму», стр. 13) и у т. Богданова («Страна идеалов и философія марксизма», в сборн. «Очерки по философіи марксизма», стр. 219).

увеличивает энергію жизни, распространяет сферу ея вліянія. Экономія сил—только подчиненный, второстепенный критерій, и наивысшая польза для нас та, которая, пожалуй, наименѣе «полезна». «Возможно больше результатов с возможно меньшей тратой сил»—в этой формулѣ всего существеннѣе первая часть—максимум результатов, вторая же часть—сбереженіе сил—получает свой смысл только в виду необходимости впослѣдствіи тратить их на завоеваніе новых результатов. Не экономія ради экономіи, а экономія ради накопленія, накопленіе же и усиленное расточеніе неотдѣлимы в природѣ и в жизни. Когда мы с этим критеріем подходим, скажем, к парламентаризму, мы не приносим с собой бухгалтерских книг для вычисленія расхода и прихода, мы только изслѣдуем расширяет ли парламентаризм сферу дѣятельности и вліяня пролетаріата, может ли рабочій класс в этой области задавать тон общественной жизни, наложить печать своей соціальной физіономіи, своих интересов на эту отрасль культуры? Если да, мы сочтем убогим аскетизмом, кастраціей революціоннаго духа отказ от этой сферы вліянія. Если нѣт—нам больше не надо подсчетов «опасностей» и тѣневых сторон и итогов парламентаризма—достаточно того, что он не расширяет власти пролетаріата, а мы отвергнем его *). Ту же самую позицію мы займем по отношенію к религіи. «Опасности» религіи и будут означать, что она угашает активность человѣческую; «достоинством» религіи было бы, если бы она пробуждала творческія силы в обществѣ, бодрость и боевую готовность в революціонном классѣ.

ГЛАВА IV.

Религія при свѣтѣ виртуалистическаго маркизма.

Психологія, эволюція, генезис, оцѣнка

1. Как мы видѣли, виртуалистическіе принципы диктуют нам такое элементарное опредѣленіе религіи: религія=культу. Оговорка: культу, а не ритуалу, т. е. не одной лишь оффиціальной, канонизированной жрецами, освященной вѣками обрядности.

---

*) Обращаем внимание читателя на своеобразный подход покойного Б. Борохова к столь актуальному сейчас в социалистических кругах спору о диктатуре пролетариата и демократии. Б. Борохов определенно и ясно разрешил этот вопрос еще в 1908 г.

Примечание редакции.

Культ шире обряда и традиціи: его может установить и религіозный реформатор, его может творить для себя и каждая отдѣльная вѣрующая личность. Но, возразят нам, культ—это не вся религія, культ—только проявленіе религіознаго чувства, даже одно лишь из многих его проявленій, религія есть предпосылка культа и должна быть дана до него. Отвѣчаем: мы раз навсегда отказались от допущенія таких чувств, которыя существовали бы без «проявленій» и до «проявленій», для нас совершенно идентичны эмоція и ея «выраженіе».

М. Гюйо усматривает во всякой религіи слѣдующіе три элемента: 1) миѳическое, ненаучное об'ясненіе естественных явленій и историческихъ событій, 2) систему догматов и 3) культ или систему обрядов. Исторически такое обобщеніе совершенно несправедливо. Подавляющее большинство религій, правда, содержит в себѣ миѳы, таковы всѣ народныя религіи; но миѳы участвуют не только в религіях—они имѣются во всѣх народных преданіях, даже чисто-исторических (напр., миѳ об основаніи Карѳагена, Рима, о призваніи варягов и т. п.). Догмы появляются только на чрезвычайно высокой ступени развитія религіи, и первобытныя вѣрованія обходились без всяких символов вѣры или катехизисов [57]. Наконец, культ и обряды не совсѣм одно и то же: есть религіи, правда, не историческія, не «всемірныя», без каких бы то ни было обрядов. Даже иныя народныя секты отвергают всякій обряд, как узаконенную косную форму религіознаго дѣйствія. Разложить религію на отдѣльныя составныя части можно только тогда, когда она уже достигает значительнаго усложненія; примитивныя же религіи (если можно их так назвать) слишком бѣдны содержаніем, чтобы пытаться из них выдѣлить различныя сферы.

Так как в настоящее время нѣт ни одного, сколь угодно дикаго племени без какого ни на есть религіознаго сознанія, мы всегда встрѣчаемся с религіей, как с готовым результатом каких-то невѣдомых процессов; иногда мы присутствуем при зарожденіи новых религій, но не первой религіи. Нам, слѣдовательно, остается лишь строить догадки, как возникали первыя вѣрованія. Догадки эти всѣ крайне гипотетичны, и мы поста-

---

[57] Впрочем, М. Гюйо находит догму и в доисторических религіях—в формѣ непоколебимой вѣры в «откровенія» жрецов, шаманов и т. п. Однако, это еще очень далеко от догмы, от ясной строгой формулы вѣры: здѣсь можно видѣть только эмбріон, из котораго впослѣдствіи разовьется догма.

раемся, насколько возможно, обойтись без них. Несомнѣнный факт на лицо: у первобытнаго человѣка религія—культ и ритуал, миѳы и некритическая вѣра охватывают всю жизнь, примитивная наука, техника, художество, мораль, общежитіе носят мистическій религіозный характер. Трудность здѣсь, во-первых, та, что этот религіозный характер еще не отдѣлился от других форм жизни, и почти невозможно различить, гдѣ кончается фетишистская или анимистская вѣра, гдѣ начинается болѣе глубокое религіозное чувство, гдѣ конец магизма и начало техники, гдѣ конец миѳа и начало науки, гдѣ разграничиваются ритуал и искусство [18]. Во-вторых, вмѣсто попыток извлечь из зачаточной религіи ея отдѣльные элементы, описать ея атрибуты, нам надо довольствоваться вскрытием тѣх зародышей дальнѣйшаго религіознаго развитія, которые коренятся в ней. Выдѣленіе же эмоціональнаго центра религіи на этой первичной стадіи ея развитія совершенно невозможно: немыслимо распутать этот клубок движеній, страстей, переживаній, разобраться, что в нем повторяется всего чаще.

Из зародышей религіи раньше всего мы замѣчаем тут священный ужас перед сверхчеловѣческой силой. Мы говорим «сверхчеловѣческой», не сверхиндивидуальной—что было бы, разумѣется, общѣе, шире; но мы вѣдь хорошо знаем, зачѣм нужно, скажем, г. Лукашевскому, это болѣе широкое пониманіе. Сверхчеловѣческое значит то, что превосходит своей мощью не только отдѣльных людей, но и вообще всѣх людей, все племя, вмѣстѣ взятое. Анимист вѣрит, что у него самого, у его товарища, у тотема, у кокоса есть двойник—но это еще не религія; для послѣдней требуется еще представленіе о фетишѣ, как о чем-то могущественном, а при первобытной безпомощности человѣка, о чем-то страшном, грозном, внушающем трепет и опасенія. Мы и наблюдаем, в самом дѣлѣ, дрожь, паденіе ниц, выраженіе ужаса на лицах вѣрующих дикарей, все моторныя реакціи, характеризующія страх и чувство безсилія, все коэффекціональныя пассивности. Это—зачаточное состояніе благоговѣнія и благочестія. С чисто внѣшней стороны подобныя реакціи отмѣчаются приниженіем человѣка, что и знаменует максимум сознанія немощи. Ту же немощь и пассивность личности мы замѣчаем в примитивном познаніи: миѳы, принимаемые безпрекословно на вѣру, мистическій страх, всепласт-

[18]) Напримѣр, танцы, пѣніе, музыка, живопись и рѣзьба дикарей.

ная идеологія чуда [59]), безграничный авторитет жрецов. Но в то же время примитивная религія содержит в себѣ и реальныя творческія, движенія безспорно активныя; не говоря уже о шаманизмѣ, который то молится на своего идола, то бьет его плетью,—вѣдь побои слишком трудно отнести к разряду религіозных реакцій — мы присутствуем при актах воздѣйствія вѣрующаго на волю богов, при попытках поставить божество в зависимость от человѣка, даже подчинить себѣ высшую силу. Это первобытная религіозная техника, магизм. Люди вступают, по геніальной теоріи М. Гюйо, в общеніе и договор с богами, настаивают на принципѣ do, ut des [60]), руководясь разсчетливым правилом обмѣна услуг. Если прав Шлейермахер, что религія есть чувство абсолютной зависимости человѣка от внѣшней, обожествленной силы, то, с другой стороны, отчасти прав и Д. Штраус, утверждая, что в религіи содержится стремленіе к избавленію от этой зависимости, прав Гюйо, выясняя, что посредством религіознаго творчества человѣк пытается перевернуть эту зависимость с себя на самих богов. Активная сторона религіи доходит подчас до форменнаго возмущенія и мятежа; старые миѳы повѣствуют про попытки героев преодолѣть богов: в библіи так прямо разсказывается о единоборствѣ смертнаго и слабаго «патріарха Іакова с богом, за что бог и дал ему имя «богоборца» (Исроиль).

И все-таки, нельзя переоцѣнивать этих активных элементов религіи. Во всѣх миѳах о богоборческих покушеніях человѣка боги выходят в концѣ концов побѣдителями, и пассивная подчиненность наших предков еще болѣе возрастает послѣ поражения. А магизм, это «дерзновенное» посягательство на волю богов! Посмотрите, с каким подобострастіем молящійся приносит свои жертвы, с каким священным трепетом читает заклинанія, как он безпрекословно принимает завѣты бога. Договоры с божеством! Ни. Конечно, мы были тогда в пору первобытнаго коммунизма, когда люди не вѣдали еще соціальной власти и порабощенія, когда не знали еще и междуплеменными договорами, люди заключали контракты и с фетишами. То была эпоха еще не анимизма, этого почти дуалистическаго міровоззрѣнія, а фетишизма в тѣсном смыслѣ слова, когда тѣлесное явленіе и его двойник были еще одно и то же, были еще тѣсно слиты в одном

[59]) Впрочем, мы ниже увидим, что первобытная идея о чудѣ была очень далека от позитивной, которая противопоставляет чудо закономѣрной причинности.

[60]) Даю для того, чтобы от тебя получить.

образъ первоначальнаго чистаго знанія. К тому періоду отношенія и богоотношенія, в какомъ, допустимые кумирами. Но обо всем этом у Аверинцева полнѣйшее, уже полными пользуясь кумулятивными порывами, сохраняющими только смутныя отсвѣты. Религіозность в первоначалѣ бесконечна даже и своей активности глубоко пассивна. Историческія религіи являют нам поистинѣ странное зрѣлище: жрец, наиболѣе близкий к божеству, лучше всѣх простых смертных знакомый с его капризами и слабостями, тот самый жрец, который один знает, умѣет, как слѣдует, выполнять обряды и владѣть всѣми тайнами магизма, он, наиболѣе активный из вѣрующих, как раз и наименѣе религіозный в их семьѣ. Жрец, который священнодѣйствует, гораздо слабѣе священнечувствует, чѣм простой мірянин-профан, благоговѣйно созерцающій его священныя манипуляціи. Жрец куда охотнѣе мірянина покривит душой перед богом, ему всего доступнѣе лицемѣріе и особо-утонченное кощунство. А невѣрующій жрец! Найдите еще один тип, который был бы так нагло циничен в своем ханжествѣ! Свѣтскіе люди могут и прилгнуть и отчаянно врать и изворачиваться в фальшивых условностях, но ни у кого безчестіе не доходит до таких предѣлов, как у папы Александра Борджіа или у тѣх литургов, которые по словам Цицерона, не могли без хитрой улыбки глядѣть друг на друга. Священные ужасы перемлжен пред лицом того, что слишком уже привычно; благоговѣніе предполагает известную отчужденность от того, пред чѣм благоговѣют. Святыня имѣет мѣсто только там, гдѣ есть специфическій религіозный оттѣнок чувства. Ницше назвал такой оттѣнок «паѳосом разстоянія»; только поклонник «бѣлокурой бестіи» брал этот паѳосъ в смыслѣ діаметрально противоположном тому, в каком мы его здѣсь разумѣем. В «Генеалогіи морали» могучая и благородная раса с сознанием дистанціи взирала снизу на нечтожную чернь, и из этого чувства рождалась ея этическія цѣнности [1]). Но существует первоначальный паѳосъ разстоянія, это отношеніе низшаго к высшему; из него рождается религіозная цѣнность. Активность и привычка сближают, онѣ подкапывается под религіозное чувство. Жрец уже посвящен в тайну, а мірянин есть только предмет профанаціи. Активный, властвующій элемент религіи, это—ея нерелигіозный, антирелигіозный элемент. И в примитивном культѣ мы можем счесть за религіозные только тѣ обряды, в которых отражалась

[1]) Fr. Nietzsche. Zur Genealogie der Moral. Ins. Mitteilung, афор. 2.

помощь человѣка, тѣ формы, гдѣ основным движеніем являлось приниженіе человѣка и превознесеніе божества; и, наоборот, обряды вродѣ заклинаній, всѣх вообще пріемов подчиненія божьей воли человѣческим интересам, мы должны считать элементом, связанным с религіей, но не религіозным по собственной своей сущности.

2. Каждая эмоція в своем развитіи не только дифференцируется, утончается, разнообразится, но также входит внутрь, «облагораживается», становится сдержанной. Важнѣйшая функція коры головного мозга состоит в задерживаніи реакцій, а, примыкая к гипотезѣ Мейнерта, мы вправѣ допустить, что «ассоціоціонныя» волокна мозгового вещества, перенося возбужденія от одних центров к другим, облегчают иррадіацію задержанных токов нервной энергіи. Из числа подобных иррадіацій наибольшее значеніе в жизни человѣчества, соціальное значеніе, пріобрѣла та, которая направлена —по Брока—к третьей (преимущественно лѣвой) лобной извилинѣ, далѣе к язычному развѣтвленію тройничнаго нерва и т. д.—словом, к «органам рѣчи». Как мы видѣли в 1-ой главѣ, «мысль» не что иное, как задержанное словопроизношеніе (мы говорим о мышленіи в «понятіях»). Поэтому мышленіе в понятіях является удобнѣйшим и во всѣх смыслах цѣлесообразнѣйшим отводом для нервных токов, задержанных дѣятельностью кортикальных центров мозга. Ингибиторныя функціи головной коры—результат долгой и сложной органической эволюціи: извѣстно, что у новорожденных ребят эти функціи еще совершенно отсутствуют, связи между внутренними гангліями и корковыми еще не установлены, и лишь в процессах роста упрочивается и задерживающая дѣятельность мозга. То, что первоначально проявляется грубо, с ходом развитія начинает задерживаться, а неизрасходованныя возбужденія отчасти передаются—посредством иррадіаціи—органам рѣчи, освѣщаются мыслію. То же самое происходит с реакціями, входящими в состав культа: у болѣе развитых индивидов онѣ все болѣе сосредоточиваются внутри, становятся то болѣе «интимными», то болѣе «холодными», освѣщаются мыслію, и при всем том остаются по существу своему прежними культовыми реакціями. Внѣшній культ превращается в культ внутренній, в «религію». Вмѣсто того, чтобы падать ниц или сгибать колѣна, люди начинают «благоговѣть», внутренно, душевно, «преклоняться»; при этом всегда имѣется и зачаточное, но задержанное сгибаніе колѣн, наклоненіе головы. Вмѣсто того, чтобы пѣть гимны, религіозный человѣк может их «читать про себя», а потом перестать и это дѣ-

лать—но все же и тогда он будет находиться в «молитвенном настроеніи», его мысли будут тоже молитвами. «Le culte n'est pour ainsi dire que la religion devenue visible et tongible» [62]),—говорит М. Гюйо. С нашей послѣдовательно-виртуалистической точки зрѣнія мы должны сказать как раз обратное: «Le sens religieux n'est que le culte devenu interieur, invisible et intongible» [63]).

Аналогичная эволюція происходит и с обычаем. Примитивный обычай освѣщался богами, и их ощутительная санкція осуществлялась велѣніями жрецов, раньше—старѣйшин. Перейдя внутрь, обычай превратился в нравственность, страх наказанія «облагородился» в чувство отвѣтственности, раскаянія и т. п.; божество стало блюстителем морали, законодателем совѣсти человѣческой.

В этом развитом видѣ религіозное сознаніе легко поддается расчлененію, из него можно выдѣлить его эмоціональный центр. Нетрудно видѣть, что наичаще повторяющіяся реакціи культа внѣшняго и культа внутренняго, это—все тѣ же движенія приниженія собственнаго тѣла и собственной душевной мощи человѣка, превознесенія внѣшней сверхчеловѣческой силы. Эмоціональный центр религіи превосходно схвачен еще Спинозой в его уже приводившихся нами словах «дѣло религіи не что иное, как повиновеніе и благочестіе»; то же самое выражено в глубокомысленных «Рѣчах» Шлейермахера о религіи. Гегель насмѣхался над замѣчательной идеей Шлейермахера, возражая, что, в таком случаѣ, и собака религіозна, поскольку она ощущает свою зависимость от господина [64]; но, во-первых, Гегель постарался не понять Шлейермахера, во-вторых, и у иной собаки есть отдаленный намек на религіозное чувство: она виляет хвостом и лижет руки—это убогій зародыш культа. Однако, господин ея не так страшен, как грозный бог, как безпощадная очеловѣченная стихія природы: поэтому у собаки для религіи слишком мало священнаго ужаса, мистицизма. Так же точно понимал сущность религіи такой глубоко вѣрующій человѣк, как Вл. Соловьев. Свое «Оправданіе Добра» он построил на остроумной идеѣ

[62]) «Культ есть, если можно так выразиться, ничто иное, как религія ставшая видимой и ощутимой». См. L'irréligion de l'avenir, 1 p., ch. III, § III. Изд. 1906 г., стр. 89.

[63]) «Религіозное чувство есть ничто иное, как культ ставшій внутренним, невидимым и неосязаемым».

[64]) Hegel. Werke. B. XVII. S. 295. Цитируем по Куно-Фишеру. Гегель, первый полутом стр. 183. Пер. под ред. Н. О. Лосскаго. 1902 г.

о трех основных инстинктах человѣка: чувствѣ высшаго по отношенію к низшему, любви, как связи равнаго с равным, и религіи, как чувствѣ низшаго по отношенію к высшему.

Со стороны «чувства» религія есть благоговѣніе и преклоненіе, со стороны «мысли» это — некритическая вѣра, зачаточный или развитой догматизм. Благоговѣніе и преклоненіе, это—эмоціональная пассивность; догматическая вѣра, это—пассивность интеллекта.

Религія есть пассивное отношеніе к фетишам, к предметам живой анимистической вѣры. Религія есть, раньше всего, сверхчувственное отношеніе к представленной личности, как к недосягаемой суровой святынѣ. Вследствіе рефлексивной святыня смягчается в нѣчто болѣе жизнерадостное и интимное, благочестіе осложняется «чувством связи», прежняя дистанція голосверхжительнаго размѣра уменьшается, но отнюдь не исчезает: сохраняется и ея паѳос, причем святыня предстает в смягченном видѣ, как завѣтность. Однако, завѣтность эта, остаясь религіозной, еще чрезвычайно далека от того чисто-субъективнаго, свободнаго от всякаго сверхчеловѣческаго привкуса, чувства, которое мы назвали родственностью или дружелюбіем. Бог не друг для человѣка, как может быть друг человѣк, как бывают драгоцѣнны мысли, надежды, идеалы, даже от наиболѣе «живого», интимнаго бога вѣет холодом безвредительнаго отдаленія. Правда, суровое благочестіе позволяет только священнодѣйствовать и преклоняться, между тѣм как чувство интимной связи дает возможность любить бога, уповать на его благодать. Но, если первое чувство ослабляет человѣка, то второе разслабляет его; первое сковывает созерцаніем грандіозности великаго контрагента, второе разливает по всѣм членам организма томную нѣгу. И в том и в другом случаѣ религія не прибавляет человѣку силы и активности, и в том и в другом случаѣ идеал пребывает отчужденным от человѣка, чуждым, безразличным, даже злым, но не властным над ним и утверждаемым смертным обычаем подлинного духа. Да, и суровая и благостная религія уносит человѣческую активность. Активное отношеніе человѣка к объекту религіозной вѣры есть исключительно пассивное действіе. Пред страшным фетишем есть безобразіем святыни, безвольство; покорное действіе пред милосердным фетишем есть трусливое дѣло. Страшный фетиш бодрящею посылает дрожь

нет мысли: его запретный авторитет—простое, категорическое табу [illegible] растопляет оковы мысли, она пытается творить, робко прикасается к запретному табу: пред нами—тайна. В первом случаѣ нельзя даже думать о тайнѣ, во втором человѣк разрѣшает себѣ конкретизировать ее. Человѣк стал сильнѣе и активнѣе, его техника и его познаніе сдѣлали первые шаги к овладѣнію стихіей—и бог его стал добрѣе, человѣчнѣе, яснѣе. Конкретизируя тайну воли божіей, человѣк сдѣлал своего бога понятнѣе: прежде он совсѣм не размышлял, ничего не знал о богѣ, он только боялся, теперь он уже кое-что знает—знает, что бог есть тайна. Возросла активность духа, но не изгнана еще и эта застращенность запретом, иноторжальная вѣра, как слишком хорошо известно, одна из основ величайшей угрозы человѣческой свободѣ.

Автор «Религіи и соціализма» не одним словом не обмолвился об этой убійственно-важной, доходно-уродственной сторонѣ религіозного чувства, от кого—в других отношеніях столь проницательного—вскрыто совершенно уясняющий зловѣщий центр религіи. Читая довольно подробное изложеніе А. Луначарскаго, вы с удивленіем убѣждаетесь, что такіе яркіе моменты религіи, как благочестіе, благоговѣніе, дерзновеніе, вѣра, священный ужас, покорность, вся гамма человѣческой немощи и пассивности, полезной в религіозных реакціях, лежат внѣ кругозора уважаемаго товарища. Этот роковой недосмотр не случаен: он обусловлен, во-первых, сильным вліяніем Л. Фейербаха на идеи т. Луначарскаго, и, во-вторых, желаніем во что бы то ни стало оправдать религію и навязать ее соціализму. Пассивности же и благочестія соціализму не навяжешь.

3. Для высоко развитого религіознаго чувства характерна его способность прочувствовать всѣ явленія опыта и всѣ душевныя состоянія, брать их в безконечном масштабѣ. Религія есть царство край-ностей κατ'ἐξοχήν [69]), а потому и область заколдованных кругов безысходных, кружащих противорѣчій. Если свободно мыслящее сознаніе или даже свободно и разумно чувствующее несуразностей и живых противорѣчій, в нем познаются не его собственная ограниченность, а, напротив, мощно-многообразная по-

[69]) Слово, означающее у высотных поэтов Великаго сознанія запретное дотрогиваться до каждаго предмета.

тика самого религіознаго сознанія. Религія это колоссальная амплификація человѣческих переживаній, но таковою она становится лишь в результатѣ долгой эволюціи: первобытная религія, вопреки мнѣнію Макса Мюллера, не имѣла никакого касанія к идеѣ безконечности. Свою формулу развитое религіозное сознаніе, как безмѣрная амплификація, нашло в понятіи о едином богѣ, как существѣ всесовершенном, коему присущи всѣ свойства и всѣ совершенства в безконечной потенціи. Это понятіе, как в фокусѣ, собрало в себѣ всѣ противорѣчія религіозной жизни: для строгой логики оно совершенно невыносимо, содержит в себѣ цѣлый ряд неразрѣшимых проблем, служит источником безплодных теодицей и пригодно разве лишь для таких софизмов, как знаменитое «онтологическое доказательство бытія божія», и для построенія головоломных философем, гдѣ утомительно развертывается, как изутина, содержаніе безсодержательных и всесодержательных понятій.

Прослѣдим же развитіе контрастов религіознаго сознанія по отдѣльным направленіям. Это, смѣем надѣяться, объяснит нам хоть отчасти, почему люди склонны так разнорѣчиво опредѣлять религію, и убѣдит нас в том, что нѣкоторое зерно истины имѣется во всѣх понятіях о религіи, как бы они ни были гетерогенны.

Прежде всего, эволюція перевернутаго «паѳоса дистанціи». У Юма имѣется маленькій изящный этюд «о суевѣріи и вдохновеніи»[66]). Шотландскій аналитик различает среди явленій развитого религіознаго чувства «суевѣріе», «истинными источниками котораго являются безсиліе, страх, тоска, в соединеніи с невѣжеством» (т.-е., по-нашему, с фетишизмом), и «вдохновеніе»— «истинными источниками котораго являются упованіе, увѣренность в себѣ (pride), предвзятость (presumption), пылкое воображеніе, в соединеніи с невѣжеством» (опять-таки, с тѣм-же фетишизмом, вообще с недостаточной дисциплиной интеллекта). Вот эта вторая сторона религіозной эмоціи, энтузіазм,—она-то и импонирует для современных новаторов обратную сторону религіи, ея насилиость. В чем же заключается религіозное «вдохновеніе»? Как вѣрно замѣчает т. Луначарскій, вдохновение есть легкая эпиленсія, кратковременное переполненіе кровеносных сосудов головного мозга. Как это ни странно, эмоціи вдох-

---

[66]) David Hume. Of Superstition and Enthusiasm. См. его Essays Litterary, moral and politikal. Изд. Ward, Lock & Bowden, стр. [illegible]

вовенія и радости, с одной стороны, гнѣва и даже бѣшенства, с другой, стоит в близком психофизіологическом родствѣ. Энтузіазм, с одной стороны, легко смягчается в тихую, интимную радость, с другой же, при бурном темпе, легко возрастает в бѣшенство. Быстро, эта крайняя форма энтузіазма, есть активность, чрезвычайно повышенная, громадное разряженіе энергіи, сопровождаемое также усиленной продѣлкой, но чего никак не слѣдует забывать—активность хаотическая, почти рефлекторная, почти безсознательная, с ничтожным участием, а то так и полным отсутствием задерживающих функцій коры головного мозга. С эволюціонной точки зрѣнія—развитія организующей дѣятельности головного мозга, экстаз свойственен низшим формам развитія психики. Мы говорим об истинном экстазѣ. В настоящее время, когда организующая и интеллектуальная дѣятельность чрезвычайно достигла у интеллигенціи огромных размѣров,—можно смѣло утверждать, что нѣт никого, дѣйствительно вдохновенных, и всѣ они лишь кое-чем в значительной степени дѣланным и надуманным восторгом. Впрочем, чтобы быть в состояніи даже только рисоваться вдохновением, надо обладать им хоть в ничтожной мѣрѣ: кой-какая крупица экстаза, блѣдный рудимент от неистовства древних vates (пророки, поэты) найдется и у современных энтузіастов.

По Крафт-Эбингу религіозный экстаз одинаково родствен половому возбужденію. Не даром в наше время говорят об эргіазмѣ, где наряду с поэтическим и религіозным подъемом содержится немалая доля сексуальнаго опьяненія. Нынче это, впрочем, не больше, как [illegible] Мы хотѣли бы отмѣтить, что, подобно половому чувству, и религіозное способно переходить всѣ оттѣнки—от нѣжнаго, томнаго, разслабленнаго умиленія до буйнаго, зачастую свирѣпаго, подчас и кровожаднаго оргіазма.

Откуда берется религіозное вдохновеніе? Быстро помышляя по природы некая сущность в самовластвующей [illegible] вступать в договоры со стихіями и приглашать их к своему [illegible]. Само собой разумѣется, для заключенія подобного контракта необходима предварительная живая вѣра в наличность сверхчеловѣческой силы. Человѣк должен прежде всего преклониться, благоговѣть, изнывать в мистическом страхѣ, и только впослѣдствіи, когда он уже достигнет значительных успѣхов в своей техникѣ, возможна попытка вступить в переговоры с

богами [67]. Но вот контраст сгладился, а вѣрность и надежность его создѣванія [illegible] опытами или протоплазмоновѣдами, тогда подавляющій ужас легко переходит в силу контраста и сопряженнаго с контрастом усиленнаго развѣшенія первой вѣрой в новую радость надежды, великолѣпно обрѣтенной низшим полюсом своей сущности. Так религія, в корнѣ своем пассивная, вслѣдствіе психологической диалектики, становится стимулом, пробуждая в тоскливом подвижу самодѣятельность. Но как своеобразна эта самодѣятельность! Она никогда не обратится против самого человѣка, никогда не переступает границ покорности, не преступает самих идей о святотатствѣ и грѣхѣ! Подчиненное положеніе пред богом обусловливает большую активность и этому — не против кого? против врагов своего бога. И здѣсь происходит та же эволюція идет внутрь. Примитивный изувѣр утоляет свое бѣшенство на внѣшних врагах своего бога—на иноплеменниках, на иновѣрцах, еретиках и язычниках. Позже сюда вмѣшивается задерживающая дѣятельность кортикальных центров, и она, эта благороднѣйшая функція живой матеріи, сама идет на службу к религіозному энтузіазму, сдѣлавшемуся менѣе порывистым, болѣе интимным и сдержанным. Тогда, кромѣ врага внѣшняго, появляется внутренний враг в душѣ самого человѣка: контрастныя помыслы, соблазны, запретныя страсти. На этой стадіи [illegible] внѣшняя активности либо дополняется, либо же и вытѣсняется новым энтузіазмом самообладанія, уподобляя аскетическаго подвижника. Опять-таки, пассивное отношеніе к высшей святынѣ, к божественному фетишу усиливает внутреннюю активность,—бог облегчает самогосподство, бог—опора подвижнику в поединкѣ с внутреннимъ бѣсом.

---

[67]) Критически настроенный читатель без труда поймает нас на противорѣчіи: с одной стороны, сказали мы, договоры с богами возможны только на той ранней ступени, когда еще не было религіи, а были только первичный фетишизм, а с другой—предпосылкой договора мы [illegible] благоговѣйнаго вѣру. Почему [illegible] высшія религіи уже не знают договоров людей с богами, как равных с равными—такіе договоры могли имѣть мѣсто только в пору первобытнаго коммунизма, когда еще не было религіи и богов, не было [illegible] стическаго міросозерцанія, и люди договаривались со стихіями, уже ожи- ловѣченными, но еще не подвергшимися интроекціи (по Авенариусу). В религіозный же період (фактически мы только его и знаем) условія договора диктовались богами и [illegible] человѣком.

Тут психологически возможно развитие в двоякихъ направленіях. Энтузіазмъ внутренняго самообладанія и непоколебимой аскезы сына надѣлает бога той чертой безпощадной суровости, которую он раньше смягчал своим благоволеніем к розыскателям правой вѣры. Человѣк может регетерировать в более благородных и идейных формах—безгранично-далекаго бога, и он станет недостижимым совершенством, воспарит бездонно-высоко над жалким смертным творцом своим. Бог сдѣлается, главным образом, хранителем завѣтов правды, верховным судиѣй добра и зла, его санкція окажется самым ярким из его отправлений. Безудержный фанатизм морали будет горѣть на пламенном челѣ такой вѣры. Но бог-судья, бог всесильный, легко окажется и судьей слепым, изначальным, который с сотворенія міра заранѣе предопредѣлил одних быть праведниками, других жить в грѣхѣ. Неизбѣжный результат такой и этим направленій—безусловное загражденіе доступа в человѣчество пророка и фатализм (Ислам и Кальвин), смерть духа в ней покорности бо́льшей или отчаяннѣйшей. И религія чрезвычайности, экзотическіе контрасты и противорѣчія под покровом своих вровностей вращается в своему исходному пункту, обнажает свой эмоціональный центр, разоблачается, как сплошная алчность и немощь человѣка.

Другой путь ведет в сентиментальности, в последствіи тихаго благочестія, к умиленной интимности. Молитва становится общим тоном жизни, не то ли бо́льшая молитва упованія, которую выдумал Гольцапфель и подхватил т. Луначарский, а молитва, какою она бывает в дѣйствительности, не изукрашенная цвѣтами новаторской фантазіи. Да, это—молитва упованія, но упованіе-то, каково оно? Оно насквозь пассивно, это упованіе ребенка на отца, это та наивная вѣра, с какою сейчас передо мной маленькая двухлѣтняя дѣвочка, напуганная гулом автомобиля, пробегающаго по улицѣ, настойчиво умоляет: «папочка, папочка, папочка, не бойся!» Надежда уверена, что мужчина—такому большому, полному, страшному и по-всякому доброму—стоит захотѣть, и автомобиль снова проскачет по мостовой, доставив ей удовольствіе своим шумом. В сентиментальной религіозности, как безжалостно вскрыл Ницше, есть и мстительность; но это—безсильное злорадство, предвкушающее жестокую расправу милаго боженьки с насильниками. Здѣсь благочестіе вырождается в трепетный шепот, свои разлитаніе в страх божій линяет в более серую и более теплую доброту, и

богу. Кто будет искать активности, боеспособности в таком направленіи религіи?

Третій путь, вѣрнѣе проселочная тропинка, лежащая в сторонѣ от столбовой дороги истории—это эволюція, принятая нѣкоторыми мелкими сектами. Радостное возбужденіе от обѣтованной благодати становится здѣсь центром религіозной жизни. Над настроеніем вѣрующаго царит попрежнему молитва, но веселая, жизнерадостная, с обязательным под'емом самочувствія, с прыжками, пляской, пѣніем вольным, не нормированным правилами церковной гармоніи. В этом направленіи пошли многія простонародныя секты, преимущественно из мелких собственников; чтобы не ходить далеко в историю за примѣрами, укажем на еврейскій хасидизм и русское хлыстовство. Хотя здѣсь активности и подвижности гораздо больше, чѣм в благочинной религіозности сентиментальнаго типа, однако, на всем протяженіи исторіи, начиная еще с эллинскаго орфизма, кончая мусульманскими дервишами и хасидскими цадикистами, это умонастроеніе безсильных и травимых жизнію низов народных находило свое высшее проявленіе в изступленном оргіазмѣ и застывало в фанатическом, темном мистицизмѣ. Отмѣтим еще своеобразное сочетаніе этой вакхической религіозности с суровой возвышенной этической вѣрой: оно всегда выступало на сцену рядом с революціонными вспышками мелких собственников. Это—благородная и плодотворная проповѣдь іудейских пророков, англійских квакеров и т. п. Активность вѣрующей души сливается здѣсь с тѣм, что А. Луначарскій мѣтко назвал «завоевательным инстинктом»: даже задерживающая дѣятельность кортикальных центров мозга достигает тут могучаго развитія: моральное самосознаніе, возвышенное самогосподство—показатель высокой организованности психической жизни. Да, нѣт спору: пред нами религіозность, которую никто не упрекнет в недостаткѣ активности, отваги, стойкости в испытаніях. Но, позволим мы себѣ спросить: что «причина» и что «слѣдствіе»? Революціонные ли классы обязаны религіи своим живым, бодрым и воинственным самочувствіем, или же в боевой религіи отразилось негодованіе мятежных классов и их свѣтлая надежда? Религія ли будит активность человѣческую или, напротив того, бьющая через край энергія революціонной воли сотворила себѣ и бога и религію по своей мѣрѣ? Второе, думается, вѣрнѣе, болѣе соотвѣтствует основоположеніям марксизма. Это не религія побѣдила людскую немощь, а, наоборот, активность человѣка преодолѣла пассивность вѣры. Эксцессы чувства и мощи

окрасились в религіозный цвѣт, потому что эпоха была религіозная. Но не легко далось это торжество дѣятельной воли над религіозной слабостью духа, и недолго удержалась человѣческая активность на завоеванной позиціи. Уже самая побѣда была Пирровой побѣдой: она была куплена за счет безусловнаго подчиненія волѣ божіей; взамѣн того божество согласилось преобразить в боевом направленіи свои нравственные завѣты.

И старый бог вскорѣ берет реванш. С испареніем революціоннаго экстаза остается в чистом безпримѣсном видѣ все тот же эмоціональный центр религій: приниженіе человѣка и превознесеніе антропоморфной (соціоморфной) стихіи.

Но потенціи религіозной активности еще не исчерпаны предыдущими направленіями. Изумительная комбинація обстоятельств дала нам образец религіи, которой удалось загнать в тѣсный и темный угол свой сверхчеловѣческій, божественный элемент, превознести человѣческую мощь выше природной стихіи и богов. Мы имѣем в виду буддизм, этот монстр, овладѣвшій умами цѣлой трети человѣчества. Помимо других особенностей, буддизм отличается от всѣх прочих вѣрованій тремя замѣчательными чертами: пессимистической мірооцѣнкой, отсутствіем даже минимальнаго интереса к общественной жизни людей или крайним индивидуализмом всѣх своих этическихвожделѣній и, наконец, представленіем о высшем подвижничествѣ и аскезѣ, как таком состояніи, когда смертный сам становится недосягаемым идеалом для богов. Всѣ эти элементы получены буддизмом по наслѣдству от религіи брахманов, но были им развиты до послѣдних предѣлов. Третій из вышеуказанных элементов, как ни странно, все же сводится к эксцессам нѣкоторых обычных сторон религіознаго сознанія. Мы уже выше видѣли, что союз с богами укрѣпляет надежду на покореніе стихій, на искорененіе зла, на избавленіе и искупленіе. Двигаясь по этой линіи, религіозное сознаніе приходит к амплификаціям освободительнаго инстинкта: мессіанство, искупительный миѳ в христіанствѣ, и—буддизм. Но для послѣдняго потребовалось еще одно преувеличеніе: амплификація магизма. Сам по себѣ магизм есть уже попытка повліять на волю богов, подчинить их человѣку, поставить божество в зависимость от людских интересов. Брахманы и достигли соотвѣтственной крайности: индійскій жрец, отпрыск головы Брамы, взирал на себя, как на высокаго избранника небожителей, а на свои священныя мантру-

лишь, как на безусловно вѣрное средство, против которого не устоят самыя тяжкія на богов. И что удивительнаго? Жрецы всегда наиболѣе религіозны из обрядующих, ибо они наиболѣе заинтересованы в этом: отсюда один шаг до монументальнаго самообѣта. Но одни брахманы были на этом дорогѣ; они лишь были отъединены жрецы других религій, за непроницаемою стѣной кастовой отчужденности их сутры (тайны), их комментаріи, их взаимныя секреты были слышны только им одним; уже до кшатриев долетал только слабый отзвук брахманской рѣчи, а шудры, вайшіи и чандалы держались под страхом жестокой казни так далеко, что нечего было опасаться их кривотолкам. И кто знает, не питал ли подобнаго самообожанія и христіанскій жрец? Дошел ведь католицизм до мысли о непогрѣшимости папы! Нечто подобное канонизировано и англиканской церковью, где король — и богоизбранный монарх и непогрѣшимый глава паствы. Вообще магизм, эта религіозная техника, как и всякая техника, имѣет в себѣ революціонныя тенденціи, в том ограниченном смыслѣ, что эволюціей техники разрушается обаяніе сверхчеловѣческой силы. Мы уже говорили, что магизм, это антирелигіозный элемент религіи. Но и магизм переходит снаружи внутрь: вмѣсто грубых магических реакций — жертвоприношеній, заклинаній и др. — человѣк начинает практиковать аналогичныя дѣйствія внутри: жертва становится самоотреченіем, аскезой; посты, усложняясь, доходят до истязанія плоти и т. п. Это особенно легко случается у тѣх, кто почему-либо отрѣзан или отстал от внѣшняго священнодѣйствія: у брахманов-отшельников, у перваго духовенства, равно как у простолюдинов, вовлеченных против власти жрецов и естественно предпочитающих свои непровозглашенныя священнодѣйствія упорядоченному, освященному традиціей ритуалу жречества. Здѣсь уже каждый отдѣльный индивид может сам стать жрецом и магом, усвоить себѣ тайную власть над богами.

Каждый простой смертный способен возвыситься над божеством, потому что магизм из чисто внѣшняго стал внутренним. По первоначальному смыслу буддизма, каждый мірянин при желаніи и сам стать мудрым брахманом, заняв образом мысли, нравственное самообладаніе превратилось в магическое орудіе власти над собой. Но если жрец священнодѣйствовал на людях, и его знания выполняли социальную функцію, то спасаемой своей души отшельник или буддист, по ступеням кармы восходящаго до нирваны, священнодѣйствует про себя: внутренній магизм совершенно индифферентен к общественной

жаны, это—религіозность, замкнувшаяся в индивидуализмѣ. Буддійская вѣра есть эмпирическій интеллектуальный момент в религіи, и совершенно правы тѣ, кто вовсе не признает буддизма религіей [*]. Да, первоначальный буддизм был чисто мнимым, как философия, пожелавшая на исследует вопросы міра; буддизм не был религіей. Он стал его, когда распространился в широких массах, тогда он снова сдѣлался олицетворением пассивности, и вслѣд, как и подобает религіи, подавлял сверхчеловѣческій фетишизм, сам Будда принял сверх'естественное обличіе, превратившись в последнюю земнорожденную богиню, магию снять, высшей пирузу, вырождался в дикую обрядность [**], вмѣстѣ у гимнаго духовенство со строгою иерархіей на католическій манер, — непогрѣшимым далай-ламой во главѣ. Превращенный в религіи, буддизм скоро утратил свою освободительную опорчь, человѣк из побѣдителя богов стал непрежнему жалким рабом очаровѣнных стихій и обожествленной природы. Религія и не могла бы удержаться на высотѣ, доступной лишь философскому дерзновенію.

5. К аналогичным противорѣчіям приходит развитіе интеллектуальной стороны религіи. В умственном отношеніи религія есть вѣра. Обыкновенно различают знаніе, как достояніе науки, и вѣру, как область религіи. Но наука включает, кромѣ доскональнаго знанія, также множество проблематических положеній разной степени вѣроятности (гипотезы, постулаты, теоретическая рабочая теорія), — то, что Аристотель полемически называет вѣрою (πίστις), это — ослабленное знаніе. Оно видо знаніе полное и исполненное, мы и будем называть его частным знанием [*]. На-

[*] Напр., Г. Зиммель в выше цитированной брошюрѣ, стр. 25. Замѣтим также, что народныя убѣжденія не могут быть пессимистичны: превратившись в массовую религію, буддизм сразу утратил свой пессимистическій тон, и нирвана была тогда понята, как слабое подобіе раннаго блаженства.

[**] У современных буддистов-ламаистов называлась такая знаменательных молитв, что нѣкоторая жизнь не хватит на произношеніе хотя бы того количества, которое должно быть произнесено за один день. Поэтому ламаиты употребляют молитвенную мельницу, где на лопастях написаны около всех имеющих быстро вращаемую мельничку; будоражат ветром, за пробегающими мимо них строками, и это заменяет молитву.

[*] Мы оставляем совершенно в стороне соображенія нѣкоторых философов (напр., Ф. Г. Якоби), сводящих все научное познаніе к вѣрѣ; во всяком случаѣ, такая «вѣра», являясь ослабленным знанием, не имѣла бы значенія общаго и полнотной вѣрой, хотя упомянутые философы намѣренно отождествляют обѣ «вѣры».

говорит, вѣра (не в пѣфеном, а в русском значении слова) есть как раз усиленное знаніе, выполняющее, конечно, не логически, а эмоціонально. Человѣк, вѣрующій во что-нибудь, не только знает чѣмъ во и хочет, страстно желает, чтобы было именно так, а не иначе [71]. Несомнѣнно, наукѣ не чужда и вѣра в этом смыслѣ; соціальная наука очень часто прибѣгает к вѣрѣ; прогнозы будущаго в соціологіи, порой даже нѣкоторые анализы дѣйствительности окрашены в густой чувственный колорит. С чисто-теоретической стороны прогноз, пожалуй, и слабѣе познанія, ибо основан в значительной мѣрѣ на допущеніи, на вѣроятности, но со стороны эмоціональной он прочнѣе и устойчивѣе любого достовѣрнаго знанія (исключая непоколебимых чисто-фактических частных «истин»). Такой эмоціонально-подкрѣпленный элемент прогноза мы и назовем «научной вѣрой». Итак, будем разграничивать: научное знаніе, научную вѣру и религіозную вѣру. Взятыя в каждый данный момент, по-видимому, эти три состоянія интеллекта ничѣм замѣтным не отличаются друг от друга. Христиане так же знают бытіе всемогущаго бога, как маркеист «знает» неизбѣжность соціалистическаго переворота, и как культурный современник знает вращеніе земли вокруг солнца; и всѣх троих их знаніе может преисполнить радости, увѣренности в себѣ, и своих «вѣдѣній» и убѣжденіях. Разница заключается в источникѣ этих разнородных «познаній», в их обоснованности, и их отношеніи к человѣческим интересам; и поэтому различіе всего легче обнаружить в динамикѣ интеллекта, когда являются сомнѣнія или нападки «вѣры» на «познанныя» каѣды. Научное знаніе свободно допускает возможность сомнѣнія и считается с ними, если они хоть сколько-нибудь обоснованы [72]; научное знаніе как такое, безстрастно и нетенденціозно. Вѣра же — будь то научная или религіозная, сомнѣній не желает, и не считается с ними: но научная вѣра не обращает вниманія на сомнѣнія, находя их безплодными, а религіозная вѣра гонит и пре-

---

[71]) Эту мысль о волевом характерѣ вѣры подробно развивает А. Богданов в статьѣ «Отзвуки минувшаго»; однако его анализ вѣры мы считаем весьма неполным.

[72]) Стоит ли оговаривать: 1) что не каждое сомнѣніе заслуживает вниманія, что сомнѣніе без всяких доводов, сомнѣніе quand-même [illegible] — недостойно высокаго имени «сомнѣнія»; 2) что сомнѣніе надо строго отличать от опроверженія, т.-е. от доказательства противного, — что одно [illegible] сомнѣніе только [illegible] не опровергает того, против чего направлено?

слѣдует сомнѣнія, потому что опасается и ненавидит их. Научная вѣра охотно признает свою неполную доказуемость, но поскольку она пытается проникнуть во тьму грядущаго — знает также и свою неопровержимость: она оперирует в сферѣ вѣроятностей, и всего болѣе предпочитает, конечно, максимальныя степени достовѣрности, довольствуясь, однако, и малой ея степенью, раз недоступна большая. Напримѣр, вѣра наша в неизбѣжность соціалистической революціи; она не доказана с такой точностью, как прогнозы затмений луны, но она в высокой степени вѣроятна, за нее говорит очень многое, против нея ничто не говорит, а досконально обосновать эту вѣру, повторяем, все-таки невозможно. Если ничто не опровергает нашего убѣжденія, это вѣдь — строго-логически — еще не значит, что оно вполнѣ доказано. И вот, мы требуем от противников опроверженій; если же они преподносят нам одни лишь мудрыя сомнѣнія, мы и отвергаем такія сомнѣнія, как безплодныя, не хотим о них думать, ибо, в самом дѣлѣ, зачѣм ломать голову над разными наносновательнѣйшими «может быть»? Напротив того, религіозная вѣра «дѣйствует разсудку вопреки, наперекор стихіям» — она ненавидит то, что грозит под нее подкопаться, малѣйшее сомнѣніе уже дѣлает ее неувѣренной и злой, фанатически, капризной: credo, quia absurdum [1] — таков ея высшій девиз. В пику презрѣнному разуму вѣрую, вѣрую, Господи, вѣрую, помоги моему невѣрію!

Научная вѣра, вѣра историческаго прогноза, это — по геніальному выраженію М. Гюйо — теоретическій риск, и смѣлость подобнаго риска не нуждается в гарантіи. Пусть радуются противники, если мы согласимся, что соціализм отчасти предмет вѣры! Что они от этого выиграют? Они хотят нас сманить, дескать, вѣра — стало быть, не обоснованя словом, перебеременся к ним, в лоно единоспасающей религіи. Ошибочный расчет! Их религія судит им гарантію, эту буржуазную и всякую другую гарантію, без которой они боятся рисковать. Помните у Мультатули разсказ «В игорном домѣ»? Помните там благоразумнаго предпринятеля, который перед каждой сдачей карт пророчит, что «может быть», пожалуй, выиграет черное, а «пожалуй» и красное? — Ему не требовалась теорема Бернулли, чтобы всегда оказываться правым, и чтобы сбывалось всякое его «предсказаніе». Мы не оговариваемся осторожным «может быть» — мы рискуем своим прогнозом, и потому ставим на карту

---

[1]) Вѣрю, хотя нелѣпо.

всю нашу жизнь и весь ея смысл—ибо энергію нашу мы сосредоточили на борьбѣ в предпознанном направленіи. Религіозная вѣра, это, наоборот,—теоретическая гарантія, не логическая, конечно, но за то тѣм болѣе отрадная и успокоительная. К научному знанію «воля» и «чувство» непричастны, в религіозной вѣрѣ «разум» порабощен «чувству» (philosophia ancilla theologiae [74]), а в научной вѣрѣ «разум» и «чувство» равноправны. Одного сомнѣнія, разумѣется, вѣскаго, достаточно, чтобы научное знаніе было обезцѣнено; тысячи сомнѣній и самых бьющих опроверженій не в состояніи сдвинуть с мѣста религіозную вѣру—ибо она гарантирована свыше; для научной же вѣры никакое сомнѣніе не будет вѣским, пока цѣла в ней рѣшимость риска: вѣдь риск—значит, уже заранѣе взвѣшены сомнѣнія. Onus probandi [75]) научнаго знанія лежит на нем самом, а не на его оппонентах; onus probandi научной вѣры лежит на ея противниках; религіозная же вѣра не вѣдает вовсе этой обязанности аргументировать, свободна от этого бремени.

Вѣра—риск, вѣра—сознанный риск не нуждается в авторитетѣ; напротив, вѣра—гарантія невозможна без авторитета. Вѣра—риск не усыпляет разума: твердо базируя на своем прогнозѣ, она неколеблющимися шагами идет от цѣлей к средствам, и здѣсь—в выборѣ путей не допускает никаких послабленій, против законов логики и метода. Авторитет убаюкивает разсудок человѣческій, внушая ему, что все будет сдѣлано и все было познано без него и за него. Научное знаніе и научная вѣра, это—творческая активность интеллекта, религіозная вѣра, начиная с первобытнаго миѳа, есть сонная пассивность разума. Но религіозную вѣру во всѣ стороны распирают заложенные в ней контрасты: вѣдь статически и религіозная вѣра—знаніе, да еще какое прочное, какое ясное, несомнѣнное! вѣдь только динамически религіозная вѣра—вѣра, да за то какая немощная, какая злобная, мнительная! Вѣра—момент и вѣра—процесс в религіозном сознаніи не всегда могут мирно ужиться. Схватите религіознаго человѣка налету, остановите его на мгновеніе: как складно все в его головѣ, как организовано, какая гармонія мыслей друг с другом и с чувствами, желаніями, надеждами

---

[74]) В средніе вѣка утверждали, что «философія—прислужница богословія».

[75]) В дискуссіи не всегда на обѣих сторонах лежит обязанность обосновывать свои мнѣнія (эта логическая обязанность и называется onus probandi—бремя доказыванія»); обыкновенно она лежит на том, кто утверждает или отрицает, но не на том, кто сомнѣвается

Вам бросается в глаза сѣть противорѣчій в его мнѣніи и догмах? Не бѣда—лишь бы он сам не замѣчал своих противорѣчій. Развѣ мы с вами не колеблясь поручимся, что в нашем черепѣ, в наших идеях все ладно—нѣт никаких противорѣчій? Кто знает, явится логик потоньше нашего и выведет на чистую воду такія несуразности, что мы только руками разведем. И опять же не бѣда—лишь бы мы сами не видѣли своих противорѣчій! Но пусть жизненный опыт подтолкнет наше мышленіе к развитію, пусть вскроет дисгармонію наших идей,—и мы, скрѣпя сердце, примемся за чистку, станем сглаживать несоотвѣтствія, приноровлять идеи к новым опытам, чувства к мыслям, желанія и надежды к познанію, всю психику к самой себѣ, всѣ ея элементы и процессы друг к другу. Никогда не пойдем мы на мировую с противорѣчіями, не снесем признанія неразрѣшимой тайны, если мы не религіозны. Вѣрующій же человѣк ни за что не отречется от своего авторитета под напором критической мысли до тѣх пор, пока не вытравлена будет его пассивность, пока не исчезнет религіозное чувство. Вот почему религіозное познаніе не имѣет своей собственной логики, своего метода: над ним владычествует «логика» благоговѣнія, оно рабски слѣдует по пятам за эмоціей. Если религіозная эмоція проникнута боевым настроеніем (а возможность таковою мы видѣли выше), повышенная активность чувства отражается и в активности интеллекта, в критицизмѣ; тогда пред нами вѣра холодно-раціональная в теоретическом отношеніи (рядом с горячностью религіозной эмоціи): догмы такой вѣры характеризуются крайним раціонализмом, если не отсутствіем тайны и мистицизма, (ибо кой-какая тайна в религіи все же неизбѣжна,—то сведеніем их к минимальной долѣ. Таков догматизм в религіи революціонных классов, защитников мелкой собственности. Іудаизм пророков, мировоззрѣніе многих сектантов новаго времени пропитаны ясной трезвостью, разсудочным моралізмом; раздѣленіе труда между «разсудком» и «волей» достигает высокой стадіи, огневой энтузіазм дѣйствія сопутствует жестокому схематизму мысли.

Но эта благородная форма религіозной вѣры далеко не единственная и отнюдь не самая распространенная. Сентиментальныя и фантастическія религіи отравляют ум человѣка сладким или бѣшеным ядом; блаженная боеобоязненность, трепетная, слезливая мечта питают дряблый мистицизм мягкотѣлой религіозности, ревнивая злость, изувѣрство поощряют мрачную мистику. Мистицизм охотно прибѣгает к вѣрѣ в чудо, жаждет чуда, чуда—это значит, явнаго противорѣчія уже познанным ве-

ловѣком законам природы. Первобытный ум знал мно, знал нѣчто страшное, поражающее, чудовищное, но еще не чудесное—ибо не было еще мѣста идеѣ о всеобщей закономѣрности: для дикаря все, если хотите, естественно, и все сверх'естественно. Позднѣйшая вѣра лелѣет мысль о чудесном и сверх'естественном. Шатаясь, вѣра прибѣгает к самонадувательству, к «голубоглазой лжи», превозносит иллюзію над правдой,—и созпательно превозносит; чтобы одурманить пробуждающуюся мысль, она широко практикует благочестивый вымысел, piam fraudem. Эксплуатація наивной вѣры коварным разсчетом жрецов сказалась хотя бы в том античном храмѣ, гдѣ вѣрующіе мореходы оставляли свои дары в чаяніи избавиться от морских опасностей: в храмѣ были тщательно записаны и выставлены на показ паствѣ всѣ случаи благополучных плаваній и совершенно замалчивались кораблекрушенія. Так и разсудок вѣрующаго: он усердно регистрирует благопріятные факты и пренебрегает горькими уроками опыта. Болѣе развитой религіозный ум продѣлывает созпательно те же самое: тайна, непостижимость—послѣднее убѣжище разнузданнаго, но уже неувѣреннаго в себѣ мистицизма. Разуму об'является форменная война, вѣруют уже не вопреки абсурду, не наперекор логикѣ и опыту, а нарочито ищут нелѣпости, как об'екта вѣры; устами Тертулліана, послѣдовательнѣйшаго из отцов церкви, догма и мистика твердят «credo quia absurdum» [76]. Мистицизм, это—апоѳеоз пассивности интеллекта и, подобно экстазу, отмѣчен печатью пѣихической отсталости или же дегенераціи. С ним неразлучны то фанатизм и изувѣрство, то слезливая мечтательность—ядовитые или худосочные цвѣты дикости или упадка. Существует еще, впрочем, мистицизм мощнаго, аскетическаго самообладанія; но и в этом благородном мистицизмѣ разум спит непробудным сном [77].

Даже в наилучших своих проявленіях религіозная вѣра, повторяем, порабощена авторитету, и самая излюбленная похвальба

---

[76]) «Вѣрю, потому что нелѣпо».

[77]) Нам могут указать на современных мистиков, разум которых весьма активен, и чьи причудливыя откровенія порой даже глубоко интересны. Но среди них рѣдко попадаются подлинные мистики, т. е. явные дегенераты, в большинствѣ же наши «мистики» вовсе не мистики, а грубые реалисты, рвущіеся из кожи напялить на себя выгодную мистическую личину: за пустопорожними вѣщаніями о мистеріях и небесных благах у них всегда торчит свиное ухо вѣсомых и невѣсомых благ земных. Впрочем, современный поход против «бездушной», «скучной» или «подавляющей» закономѣрности и логики и в защиту «безсознательнаго» в человѣческой пѣихикѣ имѣет глубокие корни в

религіозной вѣры — «ортодоксальность». Она всегда воспринимается, как откровеніе: первоначально это откровеніе свыше, от самого божества; современем оно, в образѣ мистической интуиціи, поселяется в душѣ самого человѣка. Религіозная вѣра, по глубокому опредѣленію ап. Павла, есть «способ знанія без доказательств, уповаемых извѣщеніе, вещей обличеніе невидимых». Такая пассивность разсудка, несомнѣнно, очень утѣшительна: «блажен, кто вѣрует, тепло тому на свѣтѣ». За то и ревнива же она бывает, религіозная вѣра! Бывает, правда, и толерантная, высоко терпимая вѣра — но это уже признак ея угасанія. Живая вѣра часто, слишком часто придирчива, педантична. Ея лозунг — все или ничего, ея излюбленное занятіе — моральный сыск, заподазриваніе и травля инакомыслящих. Она убивает творчество мысли и склонна всю жизнь превратить в сухое повтореніе раз навсегда установленных шаблонов, чтобы поставить привычныя реакціи человѣка на мѣсто свободной игры сил. Отсюда консерватизм религіозной вѣры: даже толерантнѣйшая религія взирает на себя, как на последнее откровеніе. Отсюда также чудовищное сочетаніе неуклонной принципіальности с мелочным оппортунизмом: с одной стороны религія неумолимо провозглашает fiat justitia, pereat mundus, цѣною гибели жизни она готова утверждать свои принципы, а с другой — она же добровольно прощает грубѣйшія нарушенія заповѣди, лишь бы всѣ формальности были соблюдены: fiat ritus, pereat justitia. Благоговѣніе перед духом ученія легко и быстро вырождается в піэтет перед его буквой, благочестіе и фанатизм сосредоточиваются на формальностях обряда.

Надѣемся, наш анализ достаточно выясняет, что даже в своих активных формах, в комбинаціи с творческим подъемом, с ощущеніем мощи, религія по существу остается пассивным отношеніем к сверхчеловѣческой силѣ, живой покорной вѣрой [78]).

недовольствѣ городом, гибельной анархіей капитализма и его цивилизаціей, калѣчащей личность. Но воздыханія по утраченной наивности и звон «мистических» литавров никого не обманут: медоточивое или мятежное краснорѣчіе будирующаго горожанина остается пикчемной, хотя подчас и талантливой болтовней.

[78]) Во всѣх указанных модификаціях религіознаго сознанія совершенно безразлично для наших цѣлей, имѣем ли мы дѣло с политеизмом, дуализмом, единобожіем или пантеизмом. Это различіе касается натурфилософіи, но не эволюціи религіознаго чувства. Религіозное чувство, как таковое, имѣет каждый раз дѣло не с богом и не с богами, а с божеством, со сверхчеловѣческой силой, это не монотеизм, а, как выражается М. Мюллер, генотеизм.

Это обнаружится еще рельефнѣе, если мы хоть в самых общих чертах прослѣдим процесс умиранія религіи. «Человѣческій труд, вот богоубійца»—замѣчает т. Луначарскій; мы дополним: человѣческая активность—убійца религіи. Боги умирали, учит базельскій Заратустра, разными способами: их губило милосердіе (т. е. проблема зла, теодицеи), они сами себя засмѣяли до смерти, наконец, их сразила непреклонно-послѣдовательная религіозность вѣрующей души. Оставшійся «без должности» (ausser Dienst) папа, бесѣдуя с Заратустрой (в IV ч. A. s. Z.), вынужден услышать от «побѣдителя драконов» такое признаніе, что именно чрезмѣрная набожность совратила его, Заратустру, в безбожіе. Также Шиллер, в ксеніонѣ «Моя вѣра», заявляет: «Какую религію признаю я? Ни одной из тѣх, что ты называешь. Почему же?—Из религіознаго чувства!». Религія до того полна непримиримых противорѣчій, что нерѣдко ея догматическая оболочка не выдерживает их напора, и сквозь лопнувшіе скрѣпы выливается на вольный простор заточенная влага энергіи жизни. Мы уже имѣли случай убѣдиться, как магизм, этот активный элемент религіи, развив свои потенціи, повергает в прах и благочестіе, и любовь к божеству, и наивную вѣру. Но религіозная пассивность—в силу психологической «діалектики», повторяем—вообще способна будить самодѣятельность человѣка; и когда самодѣятельность обращается внутрь, когда человѣк, под наитіем вѣры, упражняется в самообладаніи, в борьбѣ с внутренним «бѣсом», это уже весьма опасный для религіи поворот. Многое, слишком многое может явиться таким «бѣсом»; и если «діавол» примет обличіе косности, безсилія, того, что Ницше зовет «духом тяжести»,—религія, поддерживая смертнаго в единоборствѣ с «діаволом», сама роет себѣ могилу. Но всего чаще религія гибнет не от внутренняго своего разложенія, а под ударами общественнаго прогресса, от роста человѣческаго опыта: освобождаясь из-под власти стихій, полный свѣжих творческих сил, человѣк стряхает с себя религію. Растущая активность мысли упраздняет авторитеты, сознавшая свою мощь активность воли высоко подымает голову, склонявшуюся раньше в почтительном смиреніи, выпрямляет спину и колѣни, традиціонно сгибавшіяся в благоговѣйном трепетѣ. Когда надо шагать, невозможно преклоняться; когда надо дѣйствовать, не время мечтать и млѣть в небесных восторгах. Перед человѣческой активностью разсѣчинается святыня, тускнѣет ореол завѣтных цѣнностей. И в этом борьбѣ с «духом тяжести», смертные не сразу отрѣшаются от настроеній

теплой вѣры: в инкубаціонный период атеизма личность чувствует себя осиротѣлой, как ребенок, лишающийся отца и родительских попеченій, грусть разлуки до боли и до рыданій сжимает сердце. А из-под гнетущей тоски уже пробивается новое бодрящее чувство самостоятельности, человѣк-сирота сознает себя взрослой личностью, которая отнынѣ должна сама о себѣ заботиться, предоставленная своим собственным силам. Наконец, эмоціональный центр религіи—преклоненіе собственной личности и превознесеніе внѣшней силы—испаряется без остатка, и вмѣстѣ с ним падают всѣ группировки религіозных идей и чувств. Современем умирает и сожалѣніе об утратѣ вѣры.

6. Лишь теперь, опираясь на добытый результат историко-психологическаго изслѣдованія, мы можем обратиться к вопросу о корнях религіознаго сознанія, о его грядущей судьбѣ, и вынести ему нашу оцѣнку.

Глубочайшаго противорѣчія религіи мы еще не касались: оно засѣло в самой ея генеалогіи. Что за нелѣпость—человѣк падает ниц перед чѣм-то таким, что он сам надѣлил своей собственной мощью, всѣми высшими своими потенціями? Из немощи не могло бы родиться это грандіозное представленіе о всемогущем существѣ, правящем вселенной; но из активности не могло бы возникнуть преклоненіе и благочестіе. Вѣдь для того, чтобы застыть в безсильном благоговѣніи, человѣк должен был раньше проецировать во вселенную свою собственную силу, свою величайшую надежду! Если допустим человѣка пассивным, слабым, невозможна была бы религія; если допустим религію, должны предположить и пассивность. Hic Rhodus, hic salta—так сказали бы мы всѣм, кто с индивидуально-психологической точки зрѣнія подходит к вопросу о происхожденіи религіи. Понять, как может высшая пассивность возникнуть из величайшаго напряженія человѣческой мощи, можно только из анализа общественных отношеній.

Человѣк сам создает понятіе безконечности; и, однако, это понятіе, впервые формулированное и ясно представленное, оглушает дѣтскую голову: Фр.-Г. Якоби упал в обморок, когда семилѣтним мальчиком в первый раз подумал о вѣчности. Помнится, о великом Фидіи разсказывают, что он, изваяв статую Аѳины, был глубоко потрясен ея величіем и пал на колѣни перед собственным своим произведеніем: он не мог ничѣм иным объяснить себѣ его великолѣпія, как чудесным наитіем самой богини. Португальскіе моряки, увидав, как негры поклоняются чурбанчикам, выразили свое брезгливое отношеніе в словѣ fetiços—

издѣліе, которым они окрестили эти кумиры, наивные матросы-фанатики не могли постичь, как это люди обожают издѣліе своих же рук. Отсюда и нынѣшнее слово «фетиш». Но португальцы сами обожали твореніе своего же духа, человѣческаго духа — они сами были фетишистами в нынѣшнем смыслѣ слова. Все это—явленія одного и того же рода, все это—загадка религіи. Как возможен фетиш? Как возможно, чтобы человѣк, сотворив себѣ бога по образу и подобію своему, оторвал от себя свое собственное твореніе, забросил его далеко на небеса или в потустороннее и окаменѣл и безсильно замер, подавленный паѳосом разстоянія?

Дивный Ницше, который создал эту геніальную идею о паѳосѣ разстоянія и так превратно понял ее,—он же глубоко схватил и вышеуказанное противорѣчіе: «христіанин, в наше время наиболѣе наивный и отсталый тип человѣка, сводит надежду, спокойствіе, чувство «избавленія» к психологическому паитію Бога: ему, органически страдающему и тревожному типу, всѣ ощущенія счастья, подъема и покоя легко представляются чѣм-то нуждающимся в объясненіи. Напротив, у умных, сильных и полных жизни рас преимущественно эпилептик возбуждает мысль, что здѣсь замѣшана чужая сила: но также и всякая родственная этому одержимость, несвобода (Unfreiheit)... служит им для изобрѣтенія внѣчеловѣческих сил... В процессѣ психологическаго богосозиданія олицетворяется, как причина, душевное состояніе для того, чтобы стать слѣдствіем. Психологическая логика такова: ощущеніе мощи, когда оно внезапно и властно — как во всѣх великих аффектах — охватывает человѣка, возбуждает в нем сомнѣніе в собственной личности; он не осмѣливается счесть себя причиной этого изумительнаго чувства—а потому он для этого случая допускает сильнѣйшую личность, божество. In Summa: происхожденіе религіи лежит в крайних ощущеніях мощи, которыя, как нѣчто чуждое, поражают человѣка... Наивный homo religiosus разлагает себя в нѣсколько личностей. Религія есть случай удвоенія личности». Нѣчто в родѣ ощущенія страха и ужаса пред самим собой. Но также и необычайное чувство счастья и высоты [19]... Мы привели эту длинную цитату потому, что она—блестящій образчик виртуалистической постановки проблемы. Для вѣрующих людей здѣсь вовсе нѣт вопроса: человѣк-то немощен, и сам бы он никогда не мог создать представленія о всемогущем, но бог,

[19]) Fr. Nietzsche. Werke B. XV. Der Wille zur Macht, aphor 87.

явившись перед своими избранниками в сіяніи славы, открылся человѣчеству и даровал ему свѣт истинной вѣры. Для раціоналиста проблема тоже легко рѣшается; например, Декарт в своей онтологической аргументаціи бытія божія спрашивает—как может ограниченная духовная субстанція человѣка взрастить идею о безграничном, всесовершенном существѣ, и отвѣчает, что само божество вложило в человѣка идею о себѣ, так что идея эта врожденная. Но как об'яснить такое несоотвѣтствіе, не прибѣгая к (внѣшнему) откровенію и к гуманностям нативизма [89]). Думается нам, сенсуалист не в состояніи дать удовлетворительный отвѣт: из каких элементов окружающей среды, из каких внѣшних раздраженій могла бы сложиться идея безконечности в полном ея составѣ? Он сошлется, пожалуй, на непрерывное расширеніе опыта в пространствѣ и времени и допустит, что, наблюдая этот рост, человѣк пришел к идеѣ неопредѣленнаго продолженія, а безграничность установил, как предѣл такого продолженія. Но самая возможность распространенія опыта —об'ясняется ли она сенсуалистически? Не есть ли она, наоборот, результат возростанія человѣческой активности? То же самое и со всемогущим существом: что всесильнаго нашел человѣк в природѣ? Он встрѣчал много ужасающаго, много величественнаго, пред чѣм он мог преклониться, как и дѣлал в первобытную эпоху, но безмѣрное разстояніе, как пришел человѣк к подобной мысли и подобному паѳосу?

Нѣт, человѣк должен был сам преувеличить свою немощь,—откуда почерпнул он силы для такого преувеличенія? Из самого себя, из бездонных потенцій своей власти над природой, из дерзновеннѣйших чаяній господства. Жизнь—процесс не только оборонительный, но также и наступательный: нападая на стихію, человѣк превознес ее над собой потому, что сам он был стихіен, потому что сам был раздвоен, потому что был полон незрѣлой мощи, но еще не познал ея. Пока смертные не поняли своей силы, их коллективныя созданія являются им чуждыми и самостоятельными,—нѣчто аналогичное тому, как мануфактурный рабочій, в эпоху рѣзкаго дробленія труда, с удивленіем взирает на готовый продукт, составленный из работы множества производителей, друг от друга независимых: в готовом продуктѣ никак не найти того, что внесено тѣм или другим производителем. Но идеи, нормы, обычаи, законы, низшія

[89]) Ученія о прожденных идеях, т. е., собственно говоря, о внутреннем откровении из над-эмпирическаго міра?

и высшія обобщенія — все то, что называют «об'ективированными нормами» социальной жизни, все это скристаллизовавшіеся продукты коллективнаго творчества, и отдѣльный человѣк не при всяких общественных условіях умѣет признать в себѣ одного из их творцов. Фетиши выростают из человѣческой активности и мощи, которыя почему-то представляются людям оторванными от них, чуждыми, «об'ективными». Почему же?

Ницше во многом прав своей «психологической логикой»[81]; но индивидуально-психологическая диалектика, хорошо описывая процесс отчужденія человѣка от самого себя, процесс порожденія активности из пассивности и обратно, все-таки ничего еще не об'ясняет. Здѣсь виртуализм должен быть дополнен марксизмом; самораздвоение личности может быть понято только как плод раздвоенія общества.

В изслѣдованіи «Нерелигіозности будущаго» М. Гюйо исходит из замѣчательнаго положенія, что религія по существу своему не антропоморфна, а соціоморфна, что богов своих люди создают не по образу и подобію своему, а скорѣе по аналогіи с формами своего общежитія. Но самое общество понято у французскаго мыслителя совершенно идеалистично, и дальнѣйшаго развитія плодотворной доктрины о соціоморфизмѣ мы должны искать в философіи Маркса. «Конечно,—говорит великій соціолог, намекая на Фейербаха и Штрауса,—гораздо легче посредством анализа найти земную сущность религіозных представленій, чѣм наоборот, т.-е. из данных реальных отношеній выводить их религіозныя формы. Послѣдній метод есть... единственный научный»[82]. А в главѣ о товарном фетишизмѣ Маркс мимоходом устанавливает, что древнія религіи возникли на почвѣ «отношеній непосредственнаго господства, с одной стороны, и рабства—с другой», современное же христіанство наиболѣе соотвѣтствует абстрагированным, оторванным от человѣка отношеніям товаров на рынкѣ.

И в самом дѣлѣ, чтобы разорвать на-двое свою собственную душу, чтобы метнуть в недосягаемую высь ими же сотворен-

---

[81]) Не во всем прав: он находит причину религій в необычайных состояніях мощи; между тѣм, люди обожествляют и обычныя переживанія: для норм обычая, техники, права, морали люди подыскивают сверхчеловѣческое об'ясненіе. Боги дали людям законы, научили людей земледѣлію, искусствам, изобрѣли письмена, раздѣлили языки, полубоги-герои строили города, мосты и т. п.

[82]) «Капитал, т. I. Пер. под ред. Струве. Изд. 2-ое, стр. 256, примѣч.

ные идеалы, чтобы преклониться перед продуктом своего творчества, люди должны раньше осуществлять подобное раздвоеніе и сочетаніе помощи с активностью в социальном общежитіи, здѣсь, должны раньше благоговѣть и преклониться. Всѣ выясненныя нами черты религіознаго сознанія и комбинаціи этих черт — вѣра в авторитет, благочестіе, пассивная покорность, наивность, вслѣдствіе которой человѣк не видит своего собственнаго могущества и приписывает его другому существу, раскалотость личности, пропасть между преклоняющимся и объектом обожанія—носят на себѣ печать авторитарнаго происхожденія. Религія есть такое міросозерцаніе, в котором человѣк первоначально относится к стихіям природы так же точно, как организуемыя классы общества относятся к своим организаторам [83]), а впослѣдствіи, как дробные производители относятся к освободившимся из-под их власти цѣлостным продуктам культуры. В авторитарном общежитіи человѣк не мог постичь своей собственной силы, и потому проецировал ее в надзвѣздное пространство, он сотворил религію и безсильно преклонился пред самим собой. Л. Фейербах прав—божество, это был человѣк, непонятый человѣком, но человѣк общественный, воспитанный в опредѣленной исторической обстановкѣ. А. Луначарскій прав—религія, это попытка «разрѣшить контраст между законами жизни и законами природы»—но контраст, преломившійся сквозь авторитарную общественную среду. А позже, когда человѣчество в недоумѣніи предстало перед своими товарами, своеправно циркулирующими на таинственном рынкѣ, когда социальный хаос причудливо сплел авторитарныя связи в индивидуальном предпріятіи с анархическими соотношеніями цѣлаго общественнаго хозяйства, психологія раздробленнаго человѣка уцѣпилась снова за религію, отразила в вѣрованіях свою собственную растерянность. Класс, оторванный от класса; производитель, независимый от производителя—такова основа религіи. Религіозное сознаніе, это—авторитарный соціоморфизм [84]).

---

[83]) Культ предков, как организаторов для живущих организаторов: обожествленіе римских «августов» императоров еще при жизни; обожаніе живых царей, богдыханов; Бог, как «царь» небес и т. п.

[84]) Недавно нам случилось прочесть в № 8 «Образованія» рецензію на книгу тов. Луначарскаго. Рецензент спрашивает, какой человѣческой потребности удовлетворяет религія. Такая постановка уже предрѣшает кое-что: именно, вѣчность религіознаго сознанія. Возможно, рецензент не имѣл этого в виду, но так оно выходит, ибо «человѣческія потребности» живы до тѣх пор, пока су-

Читатель видит, что мы всецѣло примыкаем к учению т. Богданова об «авторитарном мышлении». Относительно социальнаго генезиса религии мы безсильны сказать больше того, что изложено А. Богдановым. Не желая чрезмѣрно узурпировать права творца теории на изложение выводов из нея, мы на этом пунктѣ прекращаем наш генетический анализ. Не можем, однако, отказать себѣ в удовольствии привести относящиеся сюда слова: «Несомнѣнно не только происхожденіе религіи из авторитарнаго мышленія, но и постоянная, неразрывная связь с ним на последующих стадіях развитія человѣчества. Всюду, гдѣ мы встрѣтим религіозное міровоззрѣніе, мы найдем также всѣ основныя черты авторитарнаго мышленія» [85]).

Оцѣнку религіи произносить нам послѣ всего сказаннаго уже дѣло лишнее: ожидать от религіи, чтобы она будила творческія силы в обществѣ, боевую готовность в революціонном классѣ— не приходится. Прогноз будущности религіи также не представляет трудностей. Будем различать—для настоящаго времени—религіозные пережитки и религіозныя исканія. Что религіозные пережитки обязаны своим существованіем медленности агоніи авторитарных форм управленія хозяйствами, государством, авторитарнаго строя мелко-собственнической семьи,

---

ществует человѣк. Развѣ что мы допустим преходящій характер самой этой «религіозной потребности». Но тогда надо иначе поставить вопрос. В дѣйствительности религія обѣщает конечное, абсолютное удовлетвореніе не одной какой-нибудь, а многим или всѣм людским потребностям. И наше изслѣдованіе старалось выяснить, при каких опредѣленных исторических условіях религія удовлетворяет нуждам человѣческим.

[85]) См. статью «Авторитарное мышленіе» в сборникѣ «Из психологіи общества», стр. 152. Мы могли бы лишь внести оговорку: не «всѣ основныя черты авторитарнаго мышленія», а нѣкоторыя производныя черты его. Ибо мы вообще не раздѣляем часто развиваемой т. Богдановым теории об исключительном консерватизмѣ наиболѣе общих («основных») организующих форм труда и познанія. Сам т. Богданов дополнил ее другой теорией о двух «линіях идеологическаго развитія»: преобразованіе идеологических форм идет большей частью снизу вверх, от «непосредственных трудовых переживаній», которыя всего быстрѣе революціонируются, ко все высшим обобщеніям, еще долго коснѣющим в своей традиціонной формѣ, но иногда, при специальных условіях, реформа мысли идет сверху вниз («дедуктивным» процессом). Итак, сам т. Богданов должен допустить такую возможность, что «основныя» черты авторитарнаго мышленія уже давно исчезли, уступив мѣсто «основным» чертам болѣе прогрессивных типов познанія, а нѣкоторыя производныя особенности второстепенныя навыки авторитарной мысли еще уцѣлѣли, что и сказывается в попытках оживить религію.

базирующей на порабощеніи женщины и подростающаго потомства,—это слишком очевидно. Но вмѣстѣ с разрушеніем семьи и прочих рудиментов крѣпостного порядка идет и ломка традиціоннаго міровоззрѣнія. Нѣсколько цифр ясно покажут нам неуклонный ход этой ломки уже в капиталистическом обществѣ, в плотных слоях обывательской массы. В 1902 г. редакція «Daily News» произвела анкету о посѣщеніи церквей в Лондонѣ и других городах Великобританіи и сравнила ея результаты с цифрами подобных же анкет 1886 и 1851 г.г.

Приводим нѣкоторые итоги:

	Населеніе Лондона.	Число посѣщеній церквей и часовен.	% в отношеніи к населенію.
1851 г.	2.326.572	874.339	37,58
1886 г.	3.970.468	976.292	24,86
1902 г.	4.468.049	1 002.940	22,44

Между тѣм, усердіе духовенства и набожных муниципалитетов возросло в 2,5 раза: от 1851 по 1902 г. цифра церквей и часовен в Лондонѣ повысилась с 1097 до 2629. Итоги для душеспасительнаго рвенія весьма плачевные.

В Ливерпулѣ за тот же період % посѣщеній понизился с 45,18 до 25,16. Особенно замѣтен упадок набожности в Шотландіи, гдѣ он выражается даже не в относительных, а в абсолютных числах: во всей Шотландіи за 40 лѣт (с 1851 г.) количество посѣщеній храмов (англиканских, свободно-шотландских и пресвитеріанских) опустилось с 802.953 до 622.025. Конечно, рабочій класс наиболѣе «безбожен». Так, в Лондонѣ, в пяти кварталах состоятельнаго и роскошнаго Вест-Энда, 1 посѣтитель англиканскаго храма приходится (в 1902 г.) на 7,21 чел., а в Ист-Эндѣ, пролетарской части города, на 24,56 чел.

Религіозныя исканія цифровому подсчету не поддаются; однако, без спору, они замѣтно усиливаются: сотни новых религіозных сект в Соед. Штатах, десятки в Россіи и отчасти в Зап. Европѣ, все растущая литература самозванных пророков всякаго покроя [86]. Религіозныя исканія знаменуют болѣзненное вторженіе капиталистическаго хаоса в среду патріархальных устоев, а также разочарованіе современнаго горожанина в цивилизаціи, тоску по безвозвратно утерянному прошлому, мечты о прими-

---

[86] Мы оставляем по боку исканія современных экзегетов и богословов (нео-протестантизм, католическій модернизм): эти исканія почти не выходят за предѣлы профессіональнаго круга теологов, возбуждая в широкой публикѣ лишь поверхностный интерес скандала.

тиной, дѣвственной наивности духа, когда не было всѣх этих забот и треволнений. Но по злой иронии рынка религіозное исканіе зачастую само становится предметом торговли, доходной статьей; богоискательство превратилось в модную новинку, люди щеголяют новѣйшими религіозными фасонами, люди оригинальничают своей наивностью, мечтательностью, мистицизмом. Пустыня отшельничества выносится на витрины, анахореты и столпники духа фигурируют на подмостках всемірной сцены. Подлѣльная наивность, надуманная религіозность [87]...

Отношенія между людьми становятся яснѣе, люди дѣлаются лживѣе и откровеннѣе в одно и то же время. Люди выступают явными врагами, в пылу конкуренціи испаряется довѣрчивость, выбор, там невозможна пассивность. Поэтому, говорим мы, блѣднѣет ореол авторитетов. Люди должны напрягать свои силы, развивать свои потенціи, выкорчевывать из себя эмоціональные корни религіи. Новых религій накопляется бездна, искатель бога должен разбираться, критиковать, оцѣнивать; а гдѣ требуется современное богоискательство окончательно убивает религіозное чувство.

Производители становятся технически все зависимѣе друг являемая человѣком, затемняет высшій, сверхчеловѣческій рост друга, соціально-политически все солидарнѣе. Машина, умразум, управлявшій человѣком. Пролетарій становится все самостоятельнѣе; растет активность рабочаго класса. Не осталось больше мѣста самораздвоенію здоровой личности, немощному благоговѣнію. Из клочков и обрывков прошлаго возсоздается новый человѣк.

Происходит, говорит т. Богданов, собираніе человѣка. Человѣк сознает свое могущество, постигает, что это он творец культуры, и сам кует свою судьбу. Человѣк выпрямляется. Не сбудутся пророчества новой вѣры, ибо грядет активность, самодѣятельность расчищает себѣ дорогу сквозь могилы кумиров.

[87]) Проповѣди І. Дицгена, Д. Койгена, М. Горькаго, А. Луначарскаго выгодно отличаются своей искренностью от напрасно вещательных откровеній буржуазных «мистиков»: первые религіозны и склоняются пред тѣм, что вовсе не религія (пред соціализмом), а последніе совсѣм не религіозно рисуются тѣм, что и впрямь было бы религіей, да не на их устах...

ГЛАВА V.

Новая религія и міроощѣнка.

Да нѣт же, увѣряет т. Луначарскій, самодѣятельность человѣка вызывает «второе рѣшеніе религіозной проблемы», и на могилах померкших кумиров высится зданіе новой вѣры; на смѣну міровым библіям грядет религія соціализма. Новая религія возможна, будет, она уже есть.

Новая религія так описывается т. Луначарским с разных сторон: по объекту она — религія человѣчества, человѣческаго вида или «Вида» с прописного В; по содержанію это — религія Труда, по пророку — религія Маркса. Нет Аллаха, кроме Вида (Homo religiosus L.), и Маркс — пророк его.

«Научный соціализм разрѣшает противорѣчія законов жизни и законов природы, выставляя идею побѣды жизни, покоренія стихіи разуму путем познанія и труда, науки и техники» («Религія и соціализм», стр. 12). В надеждѣ на побѣду, в стремленіи, напряженіи сил — новая религія» (стр. 49). В этой религіи своеобразный индивидуальный принцип свободен от анимизма: человѣк поклоняется не богу, не его же усиліями одухотворенной природѣ, а самому себѣ в высшей своей потенціи: ибо пробудившійся и возмужавшій труд постиг, что «человѣческій разум — разум наиразумнѣйшій» (стр. 155). Труд не отказывается лицемѣрно от награды за свою «добродѣтель», но не ищет ея в «пескѣ небесных цѣп», а откровенно притязает на земныя богатства в их неудержимом ростѣ, как на свою награду (стр. 134). Земное богатство — это покореніе бездушной, стихійно-безсознательной природы (стр. 147—148), за счет порабощенія стихіи будет завоевана свобода человѣка внутри общества. Только на базѣ побѣдоноснаго труда способен человѣк подняться из бездны соціальнаго безправія: богатство, столь долго служившее Сатанѣ, этому символу соціальнаго рабства и угнетенія, становится основой грядущей правды (стр. 186—189). На эту тему о синтезѣ между богатством и справедливостью написаны глубочайшія страницы глубокой книги тов. Луначарскаго. В роскошных образах талантливый автор набрасывает очерк своеобразной, если можно так выразиться, соціодицеи, рисует соціалистическое примиреніе Сатаны с Адамом на лонѣ солидарнаго всечеловѣческаго труда и наслажденія сокровищами природы.

Новая религія дышет активностью, боевым настроеніем. Активность эта питается особым чувством, незнакомым старому

человѣку: сознаніем тѣсной связи и солидарности людей в пространствѣ и во времени. Мы хотѣли бы особенно подчеркнуть дѣвную идею о сотрудничествѣ во времени: «Выросший труд... создатель новой религіи, ибо он ставит цѣлью побѣду над природой; устраненіе зла, торжество разума над стихійностью, вѣчно растущую мощь, непрерывное совершенствованіе вида, т. е. исполненіе исконных желаній человѣка, и все это путем организаціи, захватывающей индивиды, связывающей их в пространствѣ и времени, дѣлающей братьями и сотрудниками китайца и француза, человѣка XX вѣка и свѣтлаго потомка вѣка XXX» (стр. 94—95). «Соціализм—кооперація во времени и в пространствѣ» (стр. 45). «Самое главное—это постепенный рост чувства связи всего вида. Чувство это идет параллельно с чувством коллективнаго строительства» (стр. 130). Отсюда новая надежда: «Любовь к потомству (как примитивная форма любви к виду. Б. Б.) особенно важна в религіозном отношеніи. Она открывает далекіе пути чудному чувству—надеждѣ. Если я не был счастлив, то, быть может, сын мой, внук мой. Если я не побѣдил, то побѣдитель возстанет из сѣмени моего. Это любовное отождествленіе себя с родом, это побѣждающіе смерть и время мы было особенно присуще еврейскому народу» (стр. 125). Подобно древнему іудею, и современный социалист игнорирует небесныя обѣтованія, и его не волнует жажда личнаго безсмертія. «Англійская пословица говорит: имѣй ребенка, или напиши книгу, или посади дерево. Вот новое безсмертіе» (стр. 130). Из всего этого т. Луначарскій заключает, что новая религія гораздо безкорыстнѣе старых, гулявших человѣку продолженіе личнаго бытія за гробом и, таким образом, опиравшихся в своей проповѣди и моральных требованіях на явно своекорыстный интерес, а то так и на прямой разсчет: сколько вѣчных выгод получу я в награду за мое маленькое земное самоотреченіе? Религія Вида «милости хочет, а не жертвы, хочет любовной преданности виду» (стр. 95). Для религіознаго человѣка новаго времени такая мысль ни на минуту не отравляется грустным чувством резиньяціи, ибо он глубоко проник в сущность отношеній индивида и вида: для него реальность—вид, человѣчество, а индивид лишь частное выраженіе этой сущности (стр. 45). «Самый выдающіеся из пророков этой новой вѣры—Карл Маркс, величайшій пророк міра» (стр. 72), «последній пророк, вышедшій из нѣдр Израиля» (стр. 189).

1 Всѣ изложенныя аргументаціи т. Луначарскаго безконечно

убѣдительна, мѣстами увлекает красотой мысли, поскольку он затрагивает тѣ или другія проблемы соціалистическаго міровоззрѣнія; и та же аргументація натянута и произвольна, подчас даже и смѣхотворна, поскольку он тщится доказать, что соціализм—религія. Для пущей убѣдительности т. Луначарскій усыпляет свой стиль архаическими и библейскими оборотами, пускается в изысканное, порой интересное, иногда же вычурное «миоотворчество», но, в сущности говоря, почти не обосновывает этой главной своей тезы, что соціализм религіозен. Немногія доказательства, заслуживающія этого имени, можно сгруппировать у т. Луначарскаго в три основных цикла. Разберем их в порядкѣ их важности для нашей темы.

а) Доводы от опредѣленія религіи. Так как религія есть «психологическое разрѣшеніе противорѣчія между законами жизни и законами природы», и так как соціализм тоже разрѣшает это противорѣчіе, то соціализм—религія. Т. Луначарскій считает этот довод коренным, но мы уже видѣли всю его шаткость.

b) Доводы от психологических аналогій. Из этой категоріи наиболѣе характерны слѣдующіе: «Гдѣ самопожертвованіе во имя великой цѣли становится общим явленіем—там религіозный дух вѣет над головами людей» (стр. 73); «религія—это энтузіазм, а без энтузіазма не дано людям создать ничего великаго» (стр. 228—заключительныя слова всей книги). Дѣло ясное: многія религіи вели своих адептов на подвиги самоотверженія, соціализм дѣлает то же самое, значит—по аналогіи—соціализм религіозен. Ne comparaison n'est pas raison. Особенно поучителен второй аргумент: он представляет собою одно из безчисленных повтореній одной и той же мысли, на которую напирают и т. Луначарскій, и Д. Койген, и М. Горькій и др. Разложим его для большей наглядности в силлогистическую форму:

Всякая религія есть энтузіазм,
Все великое совершается посредством энтузіазма.
Ergo: Все великое совершается посредством религіи(?!).

Справляясь со школьным учебником логики, мы видим, что пред нами силлогизм «второй фигуры», гдѣ «средним термином» является предикат обѣих посылок: P есть M, S есть M. Но силлогизм второй фигуры правомѣрен лишь в том случаѣ, когда одна из его посылок отрицательная, между тѣм в силло-

гизмѣ т. Луначарскаго обѣ посылки утвердительныя [88]), и никакого вывода из них сдѣлать невозможно. Т. Луначарскій не дѣлает вывода, но категоричностью послѣдняго, как бы резюмирующаго книгу декрета навязывает его читателю. Итак, во вящшую славу религіи т. Луначарскій увѣнчал свою книгу явным софизмом.

Тот же силлогизм пріобрѣтает вполнѣ законную форму, если обернуть (через conversio simplex) его «бо́льшую» (первую) посылку:

Всякій энтузіазм есть религія.

Все великое совершается посредством энтузіазма.

Ergo: Все великое совершается посредством религіи.

Мы имѣли бы обыкновеннѣйшій силлогизм модуса «Barbara», формально правильный, но за то с сомнительной «большей» посылкой. Его-то именно и постулируют всѣ об'единители религіи с соціализмом: они полагают, что всякій энтузіазм религіозен. Это—печальное заблужденіе. Далеко не всякій энтузіазм религіозен: просто потому, что «широкое» пониманіе религіи у т. Луначарскаго не выдерживает никакой критики. Энтузіазм современнаго ученаго, соціалиста, публициста очень далек от религіи. Впрочем и сужденіе Лассаля [89]), нуждается в оговорках: вѣрно, что революціи не совершаются без энтузіазма, но, с другой стороны, с одним энтузіазмом тоже ничего великаго сдѣлать нельзя, и не всегда энтузіазму, как таковому, великія дѣла обязаны своим величіем. Много, очень много прекраснаго создано без энтузіазма, иногда и вопреки неразумным увлеченіям. Вѣдь и всякое увлеченіе—энтузіазм, а всякое ли увлеченіе можно привѣтствовать? Сверх того, энтузіазм, содержащійся в соціализмѣ нашего времени, представляет собой совсѣм особый тип, о котором рѣчь будет ниже: мы бы его назвали трезвым энтузіазмом: но трезвость и религія опять же имѣют мало общаго между собой.

c) Наконец, в книгѣ «Религія и соціализм» фигурируют доказательства от общеобязательной об'ективности соціалистических идеалов. Т. Луначарскій хочет вѣрить,

[88]) Для критиков, хромающих по части формальной логики, замѣтим, что фраза «без энтузіазма не дано людям создать ничего великаго» содержит три отрицанія, из коих одно—лишнее, обусловлено русским синтаксисом, а два других вмѣстѣ дают утвержденіе. Фраза эта утвердительная по содержанію.

[89]) Повидимому, в заключительных своих кавычках т. Луначарскій именно имѣет в виду высказыванія Лассаля в его письмѣ по поводу драмы «Франц фон-Зикинген».

что окрестив соціализм религіей, он сдѣлает его болѣе обоснованным «об'ективно». Если бы здѣсь дѣло шло только о словѣ «религія», мы могли бы вполнѣ последовать примѣру флегматичнаго хохла, распѣвающаго на полях и ярмарках Украины:

Чоловік сіе мак,
Жінка каже гречка.
Нехай так, нехай так,
Нехай буде гречка мак.

Мы бы сказали—пускай себѣ соціализм зовется «религіей»... Но дѣло куда серьезнѣе, вопрос о возможности об'ективнаго обоснованія соціализма чрезвычайно важен, и поэтому мы дольше остановимся на этом пунктѣ.

Т. Луначарскій находит, что пролетаріату нужны союзники из других классов, что «к диктатурѣ пролетаріата естественной подготовкой служит идейная гегемонія пролетаріата», широкія симпатіи к рабочему дѣлу со стороны других передовых и обездоленных слоев. А «доказательство об'ективной высоты соціалистическаго идеала (не только для наемнаго рабочаго, но для каждаго мыслящаго и чувствующаго не испорченнаго классовым эгоизмом или предразсудками человѣка) есть прямой путь к завоеванію симпатіи» (стр. 14). Нужна, словом, «идейная пропаганда соціализма». Одно из двух: или тѣ слои общества, на чьи симпатіи мѣтит «об'ективное» обоснованіе, войдут рано или поздно в состав дѣйствующей арміи пролетаріата и в ея рядах останутся навсегда—в таком случаѣ болѣе последовательно, исторично и дальновидно будет вести пропаганду в чисто-классовом духѣ, не гоняясь за общеубѣдительностью; либо же автор разсчитывает и на привлеченіе таких классов (напр., мелкой буржуазіи и буржуазной интеллигенціи), поглощеніе которых пролетарской арміей невозможно—значит, мыслимы только временныя и эфемерныя симпатіи, возникновеніе и упадок которых будут опредѣляться колебаніями общественных отношеній: а раз так, стоит ли для таких союзников строить спеціальныя «об'ективныя» обоснованія? Общеубѣдительных идеалов не может быть в классовом обществѣ, и если понимать об'ективность в смыслѣ общеубѣдительности (для не-эгоистов и не заскорузлых мракобѣсов), тѣм хуже для об'ективности. К счастью, существуют об'ективные идеалы, которые, однако, ни для кого, кромѣ пролетаріата и его вѣрных в будущем союзников, не убѣдительны,—это именно идеалы самого пролетаріата.

Идеалы рабочаго класса об'ективны потому, что он единственный, интересы которого дѣлом располагаются вдоль пути развитія производительных сил человѣчества; с пролетаріата хлынет и такой объективности. Кромѣ того, говорит т. Луначарский, боевая способность пролетаріата поднимается, когда он видит свое дѣло вѣрным при свѣтѣ науки, высоким при свѣтѣ идеала» (ib.). Но кромѣ того, а только это рѣшает вопрос об об'ективности пролетарских стремлений. «Вѣрным» и «высоким»—для кого? Для самого пролетаріата, т. Луначарскій! «Науки» и «идеала»—да, но не «общеобязательных», а об'ективных, ибо они обязательны для рабочаго класса. Что вы нашли в «религіи Вида» особо убѣдительнаго для тѣх классов, жизненные интересы которых идут в разрѣз с экономическим развитіем человѣчества, как раз для наших ближайших сосѣдей сверху, для мелкой буржуазіи,—я никак не возьму в толк. Как можно вербовать прочныя симпатіи помощью идеи, которая подкапывается под самые устои существованія «симпатизирующих»? Им бы остановить «рост господства над природой» или даже вернуться вспять к большему порабощенію стихіей, а их думают соблазнить расцвѣтом мощи человѣческаго рода! Невразумительно.

2. Есть такіе углы в построеніях т. Луначарскаго, гдѣ он тѣсно касается глубочайших проблем міропониманія. Это учеиіе о санкціи [90]) и о міроощѣнкѣ.

Многія религіи опираются на загробную санкцію: онѣ обѣщают награду райское блаженство праведному и грозят суровой вѣчной карой грѣшнику. Такая санкція, отдавая дань инстинкту самосохраненія, могла оказывать извѣстное воспитательное воздѣйствіе, поощряя «добродѣтель» и удерживая человѣка от богопротивных поступков, и постольку она имѣла нѣкоторый raison d'être. Но внѣ подобнаго давленія на волю человѣческую, а такое давленіе предполагает крайне низкую ступень развитія послѣдней—санкція утрачивает всякій смысл и становится положительно вредным фактором моральной эволюціи. Даже радикальные моралисты из буржуазіи признают всякую санкцію тлетворной и борются против самой мысли о ней [91]). Тѣм удивитель-

---

[90]) В прошлом столѣтіи моралисты стали называть санкціей учение о возмездіи—наградѣ и наказаніи. Санкція бывает загробная, естественная, общественная (и в частности и в особенности юридическая) и т. д.

[91]) Еще Спиноза с колоссальной силой побивал учеиіе о санкціи, утверждая, что, «блаженство не есть награда добродѣтели, а сама добродѣтель» (Ethica, p. V. propos. X-LII). Ф. Ницше великолѣпно вы-

нѣе, что т. Луначарскому, по крайней мѣрѣ, в поэтическихъ его экспессах, не чужда идея санкціи, что и сентиментальный зоилъ Пида сердито грозится: «мнѣ отмщеніе и аз воздам!» Так, автор «Религіи и соціализма» пророчествует: «но придет оный день страшнаго суда» (Б. Б.). И гордые властители, клеветники, эксплуататоры, эгоисты и лицемѣры низринутся в пропасть в воздухѣ, трепещущем от звенящей мѣди труб архангельских. И подымутся из могил (?) предшественники великаго дня, дня суда пред лицом новаго человѣчества. Благо тому, кто будет почтен, и он войдет в Пантеон благодарнаго потомства. Горе тому, кто запачкал своими дѣлами позорныя страницы исторіи человѣчества. Они будут закрѣплены в памяти Пида, как отталкивающіе уроды в его семьѣ (стр. 102). Все вам и социалистическая эсхатологія, с социальной революціей в роли страшнаго суда и с воскресеніем мертвых! Пророчем, и не страшно «горе»: даже лучше быть извѣстным и жить в памяти человѣчества, в родѣ Каллигулы, Нерона, Чезаре Борджіа, Галлифе. Плеве,—нежели быть переплавленным, как полная безцвѣтность, в тигелѣ пуговичника, чему чуть не подвергся Пьер Гюнт. Этот послѣдній предпочитал попасть в ад, гдѣ, утѣшал он себя, муки не болѣе, как моральныя. А какія другія муки сулит т. Луначарскій грѣшникам? Что я говорю «сулит» — вѣдь их тогда уже не будет; не сулит, а теперь же их приписывает! Он приписывает «властителям, клеветникам, эксплуататорам» страх за их ремесло перед потомством, «была ли эта санкція? Гдѣ имѣем дѣло с санкціей, там, как вообще в религіи, по Брандовски, все или ничего. Либо такія ужасающія мученія, чтобы и канатные нервы содрогнулись при одной мысли о них, либо же совсѣм никаких разговоров о карѣ, о судѣ и тому подобных вещах, неумѣстных даже в пышной фразеологіи.

Всякая санкція в корнѣ своем несправедлива и глубоко оскорбляет развитое моральное чувство: она исходит из фальшивой мысли о метафизической отвѣтственности, она разсчитана на пассивность и покорность людей, она увѣковѣчивает авторитарные контрасты высшаго и низшаго, благороднаго и позорнаго, подвига и грѣха. Но санкціи т. Луна-

---

ясняя, что идея санкціи выросла из чувства мести, на которое он неустанно ополчается в своих афоризмах и проповѣдях. Подробную, и, можно сказать, почти исчерпывающую критику идеи санкціи дали М. Гюйо (в «Morale anglaise contemporaine» и особ. в «Esquise de morale sans obligation ni sanction») и Г. Зиммель (в «Einleitung in die Moralwissenschaft»).

чарскаго сугубо несправедлива: прочія формы санкціи, по крайности, дѣлили все человѣчество на двѣ части, злодѣев и праведников, автор же «Религіи и соціализма», сам того не замѣчая, раздѣляет на цѣлых три категоріи: избранных героев, безсмертных в памяти Вида, омерзительных насильников, тоже знаменитых и прославленных на вѣчныя времена, и—огромную сѣрую массу, ту самую угнетенную пыль людскую, на чьем многострадальном хребтѣ и разыгрывался нескончаемый поединок героев с мучителями. С какой же стати безслѣдно погибать всѣм этим безымянным милліонам? Т. Луначарскій дѣлает слишком много уступок буржуазным идеологам в построеніи своей «религіи». Он обѣщает человѣку безсмертіе, правда, не в обычном смыслѣ, но за то еще болѣе несправедливом. Хороша англійская пословица: «имѣй ребенка, или напиши книгу, или посади дерево»,—да отнюдь не хорошо толкованіе т. Луначарскаго: «вот новое безсмертіе». Позвольте, вот я не могу разрѣшить себѣ роскоши имѣть ребенка, скверныя условія жизни не только не дают мнѣ написать книгу, но даже отрѣзали меня от какого бы то ни было касанія к умственной культурѣ человѣчества, у меня не только, что садика или огорода, койки своей нѣт. Наработавшись цѣлый день, я заваливаюсь спать, а под праздник пью горькую, и, как алкоголик, вырождаюсь. Мнѣ не суждено «новое безсмертіе»—а за что, про что? Почему другим, счастливцам, суждено? и зачѣм мой друг и товарищ так заманчиво расписывает это желанное безсмертіе, мнѣ и в мечтах недоступное?

Видите, т. Луначарскій, ваша «религія» дает много пищи критикѣ Ивана Карамазова, Л. Шестова или Любки из «Тьмы» Леонида Андреева. И критикѣ справедливой. Почему Ньютон, которому повезло, будет вѣчно жить в памяти Вида, почему вѣчное восхищеніе ожидает Маркса или Бланки, а сотни тысяч даровитых рабочих, задавленных неудачами жизни, сотрутся с лица земли, не оставив по себѣ воспоминанія? Почему сонмы преданных революціонному дѣлу пролетаріев, гніющих по тюрьмам и каторгам, будут преданы забвенію? Нам отвѣтят: да, вѣдь, это неизбѣжно! Тут негодованіем не поможешь, таков закон судьбы. Человѣческая память ограничена и может вмѣстить только то, чему случайно удалось выдвинуться.—Не спорю, но, согласитесь, это несправедливо. А разражаться моральным восторгом по поводу вопіющей неправды никому не пристало. В мірѣ и в исторіи нѣт справедливости и не может ея быть. Исторія человѣчества, подобно всей вселенной, это —

carrière ouverte aux réussissants, а не aux talents [92]). Но к чему же тогда возгласы «благо» тому-то и «горе» таким-то?

С безсмертіем обстоит так же точно, как с санкціей: или все или ничего. Или полное, живое безсмертіе для всѣх и каждаго, или смерть и гніеніе для всѣх без исключенія. А то, что многіе останутся жить в памяти потомства, серьезно говоря, полезно и благотворно для потомства, вовсе не для самих покойников. Им что мертвые ни срама ниже славы не имут. Такова реалистическая точка зрѣнія, ни для кого не обидная. Нам никакого безсмертія не требуется, и самая смерть мало тревожит нас, ибо мы прекрасно знаем, есть вещи в тысячу раз хуже смерти. Далеко не всякій буржуа в наше время трепещет страхом смерти: припомните возвышенныя рѣчи Ницше о «свободной смерти», предвидѣнія Ильи Мечникова об инстинктѣ или обязанности смерти, которые поселятся в душѣ наших болѣе гармоничных потомков. Или теоремы Спинозы о свободном человѣкѣ, который всего менѣе думает о смерти; или проникновенныя слова Гюйо: «наша послѣдняя боль (боль смерти) остается и послѣдним предметом нашего любопытства» [93]). Да, смерть, быть может, и не так страшна, как любопытна — всего-то, вѣдь, она случается один раз в жизни! Если же кому и уготовано «безсмертіе» немеркнущей славы, тѣм лучше для тѣх дальних и грядущих, которых мы любим, и кому желаем незакатнаго счастья. Привѣтствуем «безсмертіе» удачников, ибо их дѣянія будут питать активность человѣчества, имена же их будут облегчать запоминаніе их дѣл, скрѣплять клубящіяся за их дѣлами ассоціаціи желаній, чувств и мыслей. Не Платону, не Спартаку, не Канту, не Марксу нужно их «безсмертіе»: для нас теперь оно плодотворно и цѣнно. Так же будем судить о наших выдающихся современниках по отношенію к потомству: не для них, а для него желательно «безсмертіе» их имен. И это справедливо, ибо справедливо все то, что благотворно для человѣчества; с точки зрѣнія личной жажды неувядающей жизни или славы это было бы несправедливо. Конечно, многіе из нас все еще мечтают о славѣ, страстно хотят увѣковѣчить свое имя; но это недолговѣчный плод хаотическаго общежитія, в котором так сильно утверждается и так сильно калѣчится

---

[92]) Наполеон говаривал, что республика — карьера, открытая для талантов. Но мы, простые смертные, уже лучше скажем, что карьера бытія открыта для удачников.

[93]) Этими словами Гюйо заканчивает свою книгу «L'irréligion de l'avenir».

личность [94]). Революціонный соціализм навсегда снимает с очереди вопрос о безсмертіи в какой бы то ни было формѣ.

Т. Луначарскій, думается, заранѣе раздѣляет эти взгляды; они, по нашему мнѣнію, значительно лучше вяжутся с главными и свѣтлыми его идеями, нежели выпеpазобранныя—мы увѣрены, случайныя отступленія от чистоты пролетарской морали. Поскольку эти шатанія не случайны, они, к несчастью, связаны именно с его религіозным энтузіазмом.

3 Проблема мірооцѣнки также упирается в религіозные постуляты, как и проблема безсмертія. Оцѣнивать мір мыслимо при одном лишь условіи: если утверждается положительный или отрицательный, но всегда объективный, всегда независимый от цѣнящаго субъекта «смысл» бытія, как такового, бытія вообще. Оцѣнка вообще бывает полярная и градаціонная: полярная—добро и зло, прекрасное и безобразное и т. п.; градаціонная—лучше—хуже, ниже—выше—еще выше и т. п. Градаціонная оцѣнка предполагает сравненія не только реальнаго явленія с идеалом, но также, раньше всего, двух реальностей друг с другом. Помимо міра нѣт реальности, с которой можно было бы его сравнивать; оцѣнивать мір можно только полярно. Если мір «благ», «разумен», в нем есть положительный «смысл»; если он «плох», «неразумен», он не просто лишен «смысла»: хуже, он—зло, его «смысл» отрицательный. Крайняя форма перваго рѣшенія: этот мір наилучшій из всѣх возможных міров. Лейбниц, Дюринг и иже с ним, и неудовлетворенный Осса в четвертой части «Так говорил Заратустра», всѣ они пріемлют мір, встрѣчают его радостным «Да». Крайняя форма второго рѣшенія—небытіе абсолютно лучше бытія. Экклезіаст, Гегезій, Шопенгауэр, Майнлендер не пріемлют міра, бросают ему свое скучающее, тоскливое или злобное «Нѣт». Подтасовывают также градаціонную оцѣнку под полярную, заявляют мір плох, но он все улучшается, идет к избавленію или к совершенствованію: к избавленію направляется он в буддизмѣ, в «философіи безсознательнаго» Эд. Гартмана, к совершенствованію—в большинстві положительных (дѣйствующих в исторіи) религій и в нѣкоторых философских доктринах. Автор Религіи и соціализма также подмѣчает по

---

[94]) Возможно, впрочем, что в коллективистском обществѣ уже не будет нужда в сохраненіи собственных имен «великих» людей, и люди будут помнить и почитать только великія событія. Такое состояніе рисует А. Богданов в Красной Звѣздѣ.

лярную оцѣнку градаціонной: так поступают всѣ, кто развивает «смысл» міра в длительный эволюціонный процесс. Матеріальная эволюція и прогресс духовности совпадают («Атеизм», стр. 148). Градаціонная мірооцѣнка есть софизм: видимость градаціи в оцѣнкѣ міра создается сравненіем послѣдовательных (во времени) космических состояній, оцѣнивается же, однако, все бытіе в его цѣлом, на всем изначальном и вѣчном протяженіи.

Оцѣнка вообще есть об'ективація аффекціонала [95]. Когда ребенок хвалит яблоко, как «хорошее», он приписывает ему свое собственное пріятное ощущеніе; ругая «волка», он вкладывает во внѣшній предмет свои тягостныя чувства. Мірооцѣнка есть космическая об'ективація аффекціонала. Всякая оцѣнка отчасти антропоморфна, но всего рельефнѣе это сказывается на мірооцѣнкѣ. Восхваляя и понося что-нибудь конкретное, мы об'ективируем свои наличные аффекціоналы, которые сопровождают наши реакціи на отдѣльные комплексы раздраженій: вся роль аффекціоналов в том, чтобы облегчать оріентировку организма среди элементов среды. Но бытіе, как таковое, в цѣлом, никакой непосредственной реакціи в нас не вызывает; мірооцѣнка есть об'ективація не отдѣльнаго, частнаго аффекціонала, а общаго самочувствія организма. Глубоко построено ученіе Ницше и Ильи Мечникова о мірооцѣнкѣ, как отраженіи органическаго здоровья или органической болѣзни. Организм здоровый, с ничтожной суммой внутренних дисгармоній, преисполнен легкости движеній, в нем преобладает жизнерадостное самочувствіе. Дегенерація, обиліе внутренних дисгармоній поселяют страх и отвращеніе к жизни, тоскливое, болѣзненное мірооцущеніе. С послѣдовательно-виртуалистической точки зрѣнія мы можем пойти дальше. Процесс жизни есть непрестанное нападеніе организма на природу. Побѣдоносный организм, утверждающій себя в природѣ, хочет заставить весь мір ликовать вмѣстѣ с ним, и ему чудится вся вселенная залитой ярким свѣтом безбрежной отрады. Но даже побѣжденная жизнь, предчувствующая свою кончину, все еще не отказывается от наступленія: она гибнет, но она желает погубить мір вмѣстѣ с собою, она стремится сдѣлать все равнодушное и враждебное ей бытіе иллюзорным, нелѣпым, безсмысленным.

[95] Напоминаем читателю, что Авенаріус, а за ним Луначарскій и Богданов называют аффекціоналами оттѣнки удовольствія и страданія, окрашивающія наши чувства.

Многіе из тѣх, кто возставал против антропоморфизма, силились изгнать из жизни всякую оцѣнку (общеизвѣстный примѣр — Спиноза). Мы считаем это преувеличеніем. Оцѣнка играет великую роль в жизни. Чтобы укрѣпить свою позицію во вселенной, организм должен производить выбор среди комплексов природы и между своими собственными реакціями. Такой выбор руководится аффекціоналом, и оцѣнка—высшая ступень развитія аффекціонала—управляет активностью человѣческой жизни (в таком смыслѣ даже Спиноза реабилитировал в послѣдних частях «этики» ту самую оцѣнку, которую развѣнчал в I ч.). Только оцѣнка должна знать свое мѣсто и не претендовать на большее: во-первых, надо разсѣять иллюзію об'ективности об'ективированнаго аффекціонала, сознавать чисто-человѣческое значеніе оцѣнки; во-вторых, аффекціонал подводит итог пережитому опыту, он результат опыта, а не его рычаг — и оцѣнка вправѣ резюмировать наше познаніе, дабы руководить практикой, но не должна тяготѣть и владычествовать над познаніем. Оцѣнка не должна превращаться в тенденціозность. Зато оцѣнка самодовлѣющая, которая не в силах обусловить какой-нибудь выбор, не может быть терпима сознательно-активным человѣком. Мірооцѣнка не в состояніи направить наш выбор, ибо мір только один, и бытіе не дано дважды. Пессимист кричит нам: я выбираю смерть, я активен. Нѣт, du glaubst zu schieben und du wirst geschoben, это смерть тебя выбирает, это дегенерація тебя отмѣтила и обрекла себѣ в жертву. У человѣка же мірооцѣнка не стимул к выбору, а, напротив, результат выбора: отвѣчая на вопрос о смыслѣ міра, мы не просто об'ективируем наши аффекціоналы, а предварительно производим между ними выбор, процируя во вселенную тот чувственный тон (аффекціонал), который господствует в нашей жизни, или же в данную эпоху нашей жизни. Мірооцѣнка, это—проэкція наших преобладающих аффекціоналов в безконечном космическом масштабѣ. Оптимизм выбирает для этого процированія положительный аффекціонал и тѣм самым игнорирует всякое страданіе: оптимистическій смысл міра есть радость, разлитая человѣком по безпредѣльному челу вселенной, радость в безконечной степени. Что перед ней ничтожныя горести? Что самая жестокая боль в сравненіи с вѣчностью, с необ'ятной величиною? Пред нею все прочее нуль, quantité negligeable. Измѣрять можно только с ограниченными мѣрами в руках: пред ними все сохраняется в своей пропорціи, выбор невозможен без измѣренія; цѣле-

сообразная активность предполагает выбор. Для сознательнаго творчества жизни необходимы предѣльныя мѣрила. Такого мѣрила не дает нам оптимизм. А пессимизм, омрачающій чело мірозданія своей безмѣрной скорбью? Он ничуть не лучше. Что преходящія наслажденія, счастье, блаженство в сравненіи со вселенской печалью без дна и края? Нуль, суета сует! Мірооцѣнка предлагает нам безграничное мѣрило, потому что мірооцѣнка религіозна: мірооцѣнка, как и все в религіи, есть безпредѣльная амплификація переживаній, она игнорирует одну или другую сторону жизни, она угашает людскую активность. Мірооцѣнка должна быть изъята из человѣческаго обихода.

Полярная мірооцѣнка ровнива, как религія; она пристрастна и несправедлива: она игнорирует живую жизнь, богатую наслажденіем и скрежетом зубов, в угоду органическому самочувствію мірооцѣнивающаго суб'екта. Полярная мірооцѣнка консервативна. Для оптимиста прогресс излишен: мір благ—чего же больше? Для пессимиста прогресс невозможен. Habhól habhalím kuló hábhel [96]); единственный прогресс—переход от бытія к небытію. Но градаціонная мірооцѣнка есть софизм: и потому градаціонная мірооцѣнка вдвойнѣ несправедлива, и ея замаскированный консерватизм легко переходит в ярую реакціонность. Полярно судя, оптимист заявляет: ваше горе вовсе не горе. Слабое утѣшеніе, и все же попытка утѣшить, успокоить страждущаго нелѣпой иллюзіей, но все же успокоить. Мысль, что моя скорбь лишь неполная моя же радость или оборотная сторона моего же счастья, такая мысль пытается обмануть, искупить реальную боль иллюзіей отрады. Градаціонный же оптимист вѣщает: тебѣ горько и скверно, но—утѣшься—другим когда-то будет лучше. И что же? Логика Достоевскаго и последняго откровенія Л. Андреева здѣсь непоколебима. Если нѣт рая для всѣх, то и для меня его не надо—это уже не рай, дѣвицы, а просто-на-просто свинство. Выпьем за то, дѣвицы, чтобы всѣ огни погасли. И параллельно этой последней ужасной правдѣ жизни андреевскаго террориста, Л. Шестов, комментируя «Записки из подполья» Достоевскаго, вопрошает: «Развѣ судьба Макара Дѣвушкина, котораго оплевывают в XIX

---

[96]) Этими словами начинается Экклезиаст в еврейском подлинникѣ.

столѣтіи, становится лучше оттого, что в XXII ст. никому не будет дозволено обижать своего ближняго? И сам же отвѣчает: Нѣт, если уж на то пошло, то пусть же намѣки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают. [97] С какой стати мнѣ страдать, если вы радостно привѣтствуете блаженство грядущих? Так пусть же и грядущій космос будет юдолью плача! Эволюціонный оптимизм злит затравленнаго неудачника, родившагося слишком рано, ущемляет его совѣсть и толкает стать палачом вселенной. Злит потому, что мірооцѣнка разоблачает: потому, что привѣтствуют мір только удачники, только счастливцы, здоровые организмы, преуспѣвающіе в жизненной карьерѣ; ущемляет совѣсть потому, что мірооцѣнка несправедлива.

Однако, продуманная хладнокровно, мірооцѣнка совершенно безобидна: она ни к чему не обязывает и ни на что не годна. Спокойно разсуждая, мы на минуту согласимся: мір плох или благ, пусть! Но гдѣ удареніе? Если удареніе на «мірѣ», на цѣлой вселенной, то что за бѣда и что за счастье, лишь бы наш уголок міра был по нашему полон наслажденія и муки. Вѣдь и в горестном космосѣ могут быть островки счастья, и в безбрежном море-благодати возможны утесы печали, и эти островки, и эти утесы выпали на долю, как раз и нам в нашем мірѣ. Если же удареніе на «плох» или против, в концѣ-концов никогда не могут быть вѣрны... реакціонность; и уже не во всем мірозданіи, а в нашем углу вселенной, в нашей жизни! «Мір плох»—значит, все в мірѣ и в общем и в частностях—сплошное, безпросвѣтное зло. «Мір благ»—значит всѣ явленія природы одна безмятежная радость. Если так поставим удареніе, мірооцѣнка далеко не безобидна, но тогда, гдѣ же доказательства для столь отвѣтственных утвержденій? О, мірооцѣнщики умѣют громоздить аргументаціи на умозрѣнія: они и сумму скорбей сопоставляют с количеством удовольствій в жизни и в мірѣ, они и на психологических анализах выѣзжают, и метафизику притягивают за волосы к допросу.

И при всем том забывают, что мы не вправѣ судить міра и жизни, ибо нѣт в нас необходимаго безпристрастія для правильнаго приговора, ибо мы не судьи бытія, а только одна из

[97]) Л. Шестов. «Достоевскій и Ницше», стр. 98. Обращаем вниманіе читателя на замѣчательно оригинальныя и откровенныя идеи этого писателя.

ничтожных частей его. «Сужденія, міросужденія о жизни, за или против, в концѣ концов никогда не могут быть вѣрны;... Сами по себѣ подобныя сужденія глупости... Цѣнность жизни не может быть опредѣлена: живущим потому, что он одна из тяжущихся сторон, даже предмет спора, а не судья (weil er Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter); мертвецом по нѣкоторой другой причинѣ» [98]). Как, возмутится иной читатель, значит мы обязаны безропотно терпѣть всю неправду жизни, не смѣем ее судить и выносить ей свой приговор? Нѣт, конечно, никто не требует безсловесной покорности; говорят лишь, что произносить приговор над цѣлой жизнью, над мірозданіем нелогично. Мы вполнѣ правомочны цѣнить или осуждать ту или другую сторону жизни, мы пріемлем и отвергаем, к нашим услугам и «да» и «нѣт», оба реченія полярной оцѣнки. Мірооцѣнщик же думает обойтись одним каким-либо из этих реченій, сознательно упраздняя другое. И поэтому смысл міра сам не имѣет никакого смысла. Смысл со смыслом, с уловимым и понятным смыслом имѣется только у наших частных переживаній, над коими стоим мы, цѣнящіе, как полномочные судьи. Оцѣнка не должна выходить за предѣлы человѣческой жизни, ея восторгов и мученій, ея идеалов и ея позора.

Градаціонная мірооцѣнка, как софизм, обманчиво предлагает нам оба орудія критики — и «да» и «нѣт», чтобы мы отвергли настоящее и благословили грядущее. Да торжествует побѣду над повергнутым «нѣт», и снова выскакивает полярная подоплека градаціонной мірооцѣнки [99]). Градаціонная мірооцѣнка еще тѣм нелогична, что предполагает цѣль міра, лучезарный предел, к которому движется развитіе природы, и в котором будут искуплены всѣ невзгоды жизни. Никто не потребует от нас, чтобы мы еще остановились на разборѣ этой несуразнѣйшей религіозной идеи—о цѣли мірового процесса.

Мірооцѣнка, сказали мы, сугубо антропоморфна. «Смысл» міра невозможен, если не допустим суб'екта, котораго и одарим безконечно увеличенным аффекціоналом, проицированным нами на поверхность мірозданія. Что такое человѣк перед великим космическим цѣлым? Глѣй и прах, человѣк есть жалкій прыщ на лицѣ могучей природы. Нѣт, он слишком ничтожен,

---

[98]) Fr. Nietzsche. Götzendämmerung. Das Problem des Sokrates, § 2.

[99]) Не знаем, стóит ли еще оговаривать, что всякая градаціонная мірооцѣнка, даже ведущая мір к избавленію, по своим результатам оптимистична и имѣет в своем распоряженіи, в конечном счетѣ, только «да».

чтобы своими убогими радостями и огорченіями опредѣлять цѣну міра. Для этого требуется безпредѣльный суб'ект—его переживанія и дадут цѣну, цѣль и смысл міру: называйся он прямо «бог», или «воля», или «фантазія», или как угодно иначе—безразлично, это должна быть вселенская антропоморфная сила. Міроощѣнка без анимистической вѣры нелогична. Тревожное исканіе «смысла» в полярной мироощѣнкѣ есть богоискательство; энергичное, с нажимом и протестом, отрицаніе «смысла»—тоже в полярной мироощѣнкѣ—есть богоборчество, созиданіе «смысла» в градаціонной мироощѣнкѣ есть богостроительство: без бога ни до порога міробцѣнки. Міроощѣнка и жизнеоцѣнка насквозь религіозны. «Исторія мироощѣнок, говорит т. Луначарскій, в главнѣйшем совпадает с исторіей религіозных и религіозно-философских систем» («Религія и соціализм», стр. 18).

4. Проповѣдники новой «религіи соціализма» не прочь упражняться в мироощѣнках. Автор «Религіи и соціализма» об'являет о «новой пролетарской мироощѣнкѣ», хотя совершенно непослѣдовательно оговаривает, что она является «преходящей, чисто-человѣческой суб'ективной формой чувствованія» (ib., стр. 12). Что это, спрашивается, пристрастіе, возведенное в юридическій принцип? Условное осужденіе, либо условное оправданіе міра? Здѣсь, как и во всѣх религіозных моментах—все или ничего: или полновѣсный смысл бытія, от нас независящій, готовый, исконный, присущій не нам, а громадному міру внѣ нас и с нами и над нами, или же никаких рѣчей о смыслѣ міра и мироощѣнкѣ. Міроощѣнка с осторожной оговоркой: «а, впрочем, кто знает»—так уж лучше воздержались бы от приговора.

К тому же т. Луначарскій совсѣм не дѣлает выводов из своей мироощѣнки. Скажите на милость, что это за мироощѣнка, если отрицается право говорить о смыслѣ міра? Смысла, видите ли, нельзя искать в мірѣ, а оцѣнивать мір надо. Разумѣйте, язычы! Когда Д. Койген распространяется о смыслѣ міра, т. Луначарскій укоризненно допрашивает его: «Вѣра в міровой смысл? Т.-е. вѣра в то, что вселенная имѣет человѣческій смысл? Не так ли? Ибо, если это не человѣческій смысл, то человѣк и не поймет и не примет его. Но это ужасающій вид антропоморфизма, против котораго кричит вся наука» (стр. 46). А как же с мироощѣнкой, т. Луначарскій, которую Вы обѣщали нам в началѣ книги? Или же Вы берете мироощѣнку в градаціонном смыслѣ? Как будто: «Вмѣстѣ с Ницше мы говорим; «Человѣк! твое дѣло не искать смысла міра, а дать міру

смысл». А это значит подчинить мір духу в его конкретной формѣ человѣческаго общества. Вѣра же в готовый уже смысл міра предполагает его подчиненіе «супра-натуральному духу» (ib.). Позвольте, как это человѣк дает міру смысл? Я спрашиваю, какому міру дать «смысл»? Всему ли? Но какое дѣло міру до того «смысла», что мы соблаговолили навязать ему? Вѣдь «смысл» этот ни на іоту не измѣнит міра в его равнодушно-безсмысленном теченіи. Или же нашему міру, т.-е. подчинить природу и нашу все расширяющуюся среду потребностям общественнаго прогресса? Но при чем же тут «смысл» міра? Так и скажите просто «подчинить мір», а не «дать смысл міру». Что за охота употреблять отжившія слова для прикрытія новых мыслей? Что за нерѣшимость открыто обозначить новыя идеи новыми именами? Зачѣм титуловать «религіей», или «смыслом», или «міроощѣнкой» такія вещи, которыя неизмѣримо выше этих одряхлѣвших понятій? Боимся, что за архаизмом излюбленной цвѣтистой фразеологіи кроется и нѣкоторая отсталость идейных симпатій: ибо революціонным понятіям слишком не к лицу старомодные наряды.

Лучшим опроверженіем идеи о человѣческом смыслѣ, навязанном міру, служит неотвратимая гибель человѣчества на землѣ. Эта катастрофа, для нас, пришлецов міроздания, роковая и колоссальная, а для самой вселенной столь же пустячная, как и мы с Вами, любезный читатель. Т. Луначарскій охотно и справедливо ссылается на эту неизбѣжность. Казалось бы, какіе могут быть послѣ этого разговоры о смыслѣ, который мы должны дать міру? А вот т. Луначарскій очень даже любит такіе разговоры. «А если Парки внезапно перерѣжут нить бытія нашего вида? А если вмѣсто безконечнаго пути страданій, труда, борьбы—пути, усыпаннаго розами побѣд,—провал вниз, в тлѣніе, в неорганическое, гибель цѣлностей? Ну что же? Исторія человѣка будет божественным фрагментом!» (Атеизм, стр. 159). А для кого она будет божественным фрагментом, для какого археолога? О, очень просто,—для богов Эпикура! Послѣ гибели человѣчества «стало бы пусто, темно и глупо в этом огромном мірѣ» (ib., стр. 160). Значит, от того, что мы с нами коптим небеса на нашей маленькой планеткѣ, в мірѣ (!) содержательно, свѣтло и разумно, а как мы погибнем, исчезнет и великодушно подаренный нами смысл міра? Это у нас называется не антропоморфизм... Это у нас считается наукой... И т. Луначарскій находит научное утѣшеніе: послѣ смерти человѣчества гдѣ-нибудь «на новом шарикѣ» может возникнуть новая жизнь, «но

житься новый комочек протоплазмы. Итак, смысл міра еще вернется, Бальдер еще воскреснет. Вѣчное возвращеніе во времени мірового смысла. Прежде человѣк населяет мыслью и сознанием безбрежность бытія; похоронят его, уляжется во млечном пути буря отчаянія и тоски по человѣку, и явятся на других планетах, в других созвѣздіях и солнечных системах новыя живыя существа, которыя вновь надѣлят мірозданіе чуть было не утраченным смыслом. По правдѣ, это отраднѣй и утѣшительнѣй божественнаго фрагмента. Звѣзда, которая у Ницше, погибши, оставляет лучезарный слѣд в равнинах эѳира, та хоть освѣтила мір; а мы что? Наш свѣт в мірѣ—отраженный, и, как обидно, источник нашего свѣта—мертвое, безсмысленное свѣтило, гдѣ нѣт и намека на «божественную» протоплазму. Нашу бѣдную и богатую исторію могли бы и чрез милліоны лѣт послѣ нашей гибели читать и читать астрономы—жители отдаленнѣйших планет чрезсвои телескопы, быть может, и несовершеннѣе наших. Но для этого нужны астрономы на других планетах, нужны безчисленные центры жизни и мысли во вселенной, помимо нашего маленькаго центра.

Т. Луначарскій, параллельно Ницше, хочет вѣчнаго возвращенія «смысла» во времени; но надо, кромѣ того, параллельно фантазіям узника Бланки, допустить еще несчетное повтореніе «смысловых» комбинацій в пространствѣ. Антропоцентризм пал уже давно вмѣстѣ с геоцентризмом. Но что дѣлать, т. Луначарскій, вмѣстѣ с антропоцентризмом терпит крушеніе и космоцентризм... Много центров и без числа смыслы, а потому вовсе нѣт центра, и значит нѣт и не было и не будет никакого смысла в мірѣ, ни своего, готоваго, ни нами даннаго. Говорим это без малѣйшаго оттѣнка грусти; ибо мы не приписываем міру ни положительнаго, ни отрицательнаго смысла, мы просто отрицаем оба смысла. Наша жизнь и наши идеалы имѣют смысл и без «смысла». Нам не требуется никакого «смысла». Научный соціализм раз навсегда упраздняет проблему мірооцѣнки. Научный соціализм находится по ту сторону добра и зла, взятых в космическом масштабѣ.

Различно разрѣшают люди «противорѣчіе между законами жизни и законами природы»; религія—одно из таких рѣшеній. Развитая форма религіи выдвигает проблему мірооцѣнки. Кто произносит мірооцѣнку, тот интерпретирует смысл міра; а, по мѣткому замѣчанію т. Луначарскаго, «в сущности, кто говорит

міровой смысл», говорит «бог»[100]. Т. Луначарскій произносит—міроощѣнку, ergo... Ergo: религія без бога невозможна, атеизм и религіозность несовмѣстимы. «первое рѣшеніе религіозной проблемы»—единственное возможное ея рѣшеніе.

ГЛАВА VI.

Этическая проблема в научном соціализмѣ.

Существует другое разрѣшеніе противорѣчія между законами жизни и законами природы—тоже не односторонне-разсудочное, но для нашего времени болѣе подходящее, чѣм религіозное рѣшеніе.

Будем различать: противорѣчіе между «законами» жизни (индивидуальной) и «законами» природы; противорѣчіе между «законами» жизни (индивидуальной) и «законами» общества; противорѣчіе между «законами» общества и «законами» природы[101]. Первое противорѣчіе т. Луначарскій считает общим и верховным, но в голом видѣ оно существует только у животных-одиночек, у Робинзонов, а не у соціальнаго человѣка. Послѣднія два противорѣчія, варіанты перваго, но как раз такіе варианты, которые всего ближе человѣку. В дисгармоническихъ, клаговых общежитіях третье противорѣчіе отгиснуто на задній план перед вторым, спряталось глубоко от взора людей, втайнѣ руководя их волей. В организованном обществѣ будущаго второе противорѣчіе уступит мѣсто третьему; и пока живо будет третье противорѣчіе, пока человѣчество не придет к устойчивому равновѣсію с природой, не установит с ней мирнаго modus vivendi, до тѣх пор неистребима тоска в человѣкѣ, до тѣх пор существует плодоносное сочетаніе космоса с хаосом, из котораго рождаются «мѣлцы-идеалы».

Слѣдуя по стопам Р. Авенаріуса, автор «Религіи и соціализма» исходит из перваго, индивидуально-биологическаго противорѣчія; поэтому он усматривает верховную науку об оцѣнкѣ в «эстетикѣ», как наукѣ о вкусах в наширо-

---

[100]) И напрасно т. Луначарскій отмежевывается от Койгена; Койген только послѣдовательнѣе и прекрасно знает, к чему его обязывает міроощѣнка.

[101]) Тимематологическое, по Авенаріусу, построеніе этих фраз оставляем на эмпиріокритической совѣсти т. Луначарскаго. Если бы мы писали самостоятельное изслѣдованіе, мы бы то же самое выразили иначе.

чайшем смыслѣ слова. Мы же полагаем центр тяжести в соціальных противорѣчіях, и для нас верховной дисциплиной об опѣках является этика, мораль, наука о нравах». Описательная этика должна изслѣдовать генезис соціальных норм и дать их классификацію. Она несомнѣнно свяжет нравственныя нормы и идеалы с тѣми формами общественной жизни, которыя фигурируют в системѣ историческаго матеріализма под именем производственных отношеній. Бросается в глаза двоякій характер моральнаго сознанія. С одной стороны, оно стремится сгладить существующія тренія между индивидами, не касаясь самых устоев соціальной группы, примирить или разграничить интересы таким образом, чтобы не задѣть установившагося строя производственных отношеній. Нормы такого нравственнаго сознанія регулируют не общій характер жизни человѣка в ея цѣлом, а отдѣльные поступки; направлять общій характер жизни было бы невозможно, не касаясь всего соціальнаго порядка. Всю совокупность таких нравственных норм для отдѣльных поступков мы назовем моралью поведенія. Наиболѣе характерный кодекс морали поведенія дают десять заповѣдей Моисея [102]. Подавляющее большинство моралистов только и дѣлают, что растворяют мораль поведенія в нравоучительной или философской жижѣ. Как бы ни были возвышенны общія обоснованія их этики, в прикладных частях их доктрин вы ничего не найдете, кромѣ разбавленных азбучных правил. Взять хотя бы новѣйших моралистов, Спенсера, Гефдинга, Вундта. На самой вершинѣ морали поведенія, собирая в один узел нити обобщенія от отдѣльных правил, высится понятіе долга, который Кант попытался формулировать в видѣ категорическаго императива. Но уже Шопенгауэр выяснил, что категорическій императив («Поступай так, чтобы ты мог желать, чтобы максима твоего поведенія стала принципом всеобщаго законодательства» [103]), не что иное, как причудливый перифраз стараго изреченія Гилеля «не дѣлай другому того, чего себѣ не желаешь» [104]). Мы бы еще сказали, что в основѣ морали пове-

[102]) Разумѣется, мы говорим о религіозно-нравственном, а не о ритуальном декалогѣ.

[103]) Эта формула не настоящая кантовская, а составлена из соединенія двух данных им формул: «in Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten» и в «Kritik der praktischen Vernunft».

[104]) Впрочем теперь особенно после анализов Г. Зиммеля всѣ знают, что императив вовсе не категорическій, что в чувствѣ отвѣтственности содержится рудимент древняго страха наказанія, хотя бы в ослабленном видѣ угрызеній совѣсти.

ченія лежит не императив, а прогибитив, запрет, а не повелѣніе. Было бы нетрудно прямо показать на примѣрѣ каждой отдѣльной нормы, как мало в ней положительных директив и предписаній, и как, в сущности, она только затрудняет дѣятельность человѣка. За недостатком мѣста удовлетворимся одним конкретным фактом. В рѣчи о трех превращеніях духа Ницше рисует дух льва, вступающаго в поединок с драконом «ты должен». В противовѣс дракону дух льва заявляет «я хочу». Поразительно мало логики: вѣдь в противовѣс «ты должен» слѣдовало бы отдѣлаться «я не хочу». И тѣм не менѣе, имморалист настойчиво напирает на свою положительную волю, на «хочу». Гдѣ же ошибка? Очевидно, в надписи на чешуѣ дракона: она в дѣйствительности гласит не «ты должен», а «ты не должен», не «нельзя». Раз мнѣ кричат «ты не должен», я с полным правом возражаю «я хочу»! Да не подумает читатель, что здѣсь простая схоластическая тонкость; нѣт,—утверждая свою волю, имморалист не только противополагает волю долгу, как сталкивающіяся в разных плоскостях жизни, но также творческую волю всѣм запрещеніям и пустым запретам. Мораль, стремящаяся устранить частные межличные конфликты, и не может дѣйствовать иначе, как ограниченіем свободы отдѣльной человѣка: в дисгармоническом обществѣ, гдѣ анархія устранена или исчезнет не существует, необходимо ведет к личным столкновеніям, запрет и не может осуществляться иначе, как повелительными окриками: нельзя! не поклоняйся богу иному, не сотворя себѣ кумира, не произноси имени Господа всуе, не убий, не прелюбы сотвори, не укради, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай жены ближняго твоего!

Не существуют другія формы этическаго сознанія, которыя обращаются прямо к разрушенію или охранѣ установленнаго общественнаго строя, касаются всего порядка производственных отношеній. Здѣсь задача уже не в примиреніи частных конфликтов в рамках существующаго строя, а в том, чтобы искоренить ті общія условія, которыя дѣлают особенно возможными трения и дисгармонію,—искоренить их хотя бы цѣною временнаго обостренія конфликтов. Необходимость ожесточать конфликты для возгорѣнія конечной гармоніи прекрасно сознавалась в дѣлѣ христіанствѣ: «Не принес вам не мир, а меч». Социализм социализм также провѣствует всякое обострение классовых антагонизмов, как путь, ускоряющій и облегчающій роды новаго общества: да, облегчающій—вопреки трезвенной мудрости реформистов. Если мораль поведенія справедлива как эсту-

лать?», что дѣлать, или, вѣрнѣе, чего не дѣлать, чтобы избѣгать столкновеній внутри соціальной группы, то моральное сознаніе второго рода задается вопросами «как жить?», и потому мы назовем его этикой жизни. Мораль поведенія сводится к массѣ мелочных, придирчивых предписаній (прогибитивов), что можно и чего не смѣть; этика жизни не интересуется никакими нормами, она лишь рисует в общем и цѣлом, что должно быть, и указывает путь к идеалу. Мораль поведенія упирается в идею долга, этика жизни строится вокруг представленія об идеалѣ: она знает только цѣль, а средства ея не «оправдываются», о нѣт—они опредѣляются цѣлью. Великія цѣли, скажем мы вслѣд за Лассалем, осуществляются великими средствами, а для низких и реакціонных цѣлей человѣконенавистническія средства [105]).

Мораль поведенія, не озаренная этикой жизни, вырождается в обывательскій педантизм, но при свѣтѣ великаго идеала она сама возвышается над уровнем обыденности. Такова величавая мораль поведенія в пиѳагорейских и древне-христіанских общинах, товарищеская мораль поведенія в современных рабочих организаціях. Хотя и здѣсь мораль поведенія, как таковая, только устраняет тренія внутри данной группы, не задѣвая самих ея устоев, однако, она сама служит средством, одним из средств для идеалов соотвѣтственной этики жизни. Этика жизни не бывает будничной и скучной («азбучной моралью»): она либо революціонна либо консервативна и реакціонна.

Мораль поведенія возникает из противорѣчія между «законами жизни и законами общества», этика жизни, напротив, отражает болѣе глубокій конфликт между существующими производственными отношеніями и тенденціей развитія производительных сил группы в ея борьбѣ с природой—словом, этика жизни, в конечном счетѣ, рождается из «противорѣчія между законами общества и законами природы». В дисгармоническом строѣ она доставляет боевые девизы и руководящіе идеалы воюющим классам, ибо ея движущее противорѣчіе («законов общества и законов природы») завѣшано от людских взоров непроницаемой пеленой соціальной распри; в обновленном обществѣ этика жизни вложжет яркій свѣточ идеала над головами всѣх его граждан. Мораль поведенія в главных своих чертах была до сих пор неизмѣн-

---

[105]) Пресловутая іезуитская максима и связанная с ней казуистика безобразно спутывают обѣ формы нравственности: цѣль берется из опредѣленной католической, скажем, этики жизни, а грязныя средства коробят совѣсть морали поведенія.

на—она только суживалась или расширялась в зависимости от границ той группы, внутри которой она дѣйствовала: первобытный человѣк слѣдовал ея правилам только в своем кланѣ, ко всѣм же членам других общин относился так же аморально, как к любому об'екту природы, впослѣдствіи кланы срослись в нацiи, теперь мораль поведенія об'являет «ближним» всякаго человѣка. Этика жизни, наоборот, каждый раз, в каждом новом соціальном строѣ, с появленіем новых классов, радикально мѣняет свою сущность; развитіе ея так же катастрофально, как и эволюція производственных отношеній в обществѣ, оно всегда совершается через переоцѣнку цѣнностей. Мораль поведенія носит «общечеловѣческій» характер, этика жизни до сих пор была отмѣчена неизгладимой классовой печатью; и только в соціалистическом строѣ она овладѣет равно а безгранично сердцами всѣх сограждан. В высоко-организованном коллективистическом обществѣ, далеко подвинувшемся по пути естественной гармонизаціи внутренних соотношеній, мораль поведенія должна будет за ненадобностью—исчезнуть; наоборот, этика жизни, другими словами, практическій идеализм, останется жить до тѣх пор, пока будут такіе или другіе конфликты «между законами общества и законами природы» [106].

Религія есть лишь одна из форм такого идеализма, этики жизни. Не религія «вѣчна», а этика идеала, и то, что т. Луначарскій зовет «новой религіей», есть ничто иное, как особая этика жизни—классовая, пролетарская этика жизни.

2. Для возникновенія идеала требуется не только «неразрушимая» и неудовлетворенная потребность («Рел. и соц.», стр. 39), но также и какой-нибудь постоянный источник неизсякаемой отрады, островок радостей в океанѣ печали. Без перваго условія нѣт потребности в идеалѣ, без второго нѣт матеріала для идеализаціи. Личность, даже цѣлая масса, жизнь которой протекает в сплошном, почти безпросвѣтном стра-

[106]) В соціалистическом обществѣ этика жизни коренным образом преобразуется еще в том направленіи, что ея задачей будет уже не консервированіе или разрушеніе производственных отношеній в обществѣ, а исключительно рост его производительных сил. Люди будут расходиться в пониманіи потребностей этого роста. Мы хотѣли бы еще отмѣтить, что есть и немногіе буржуазные моралисты, духовный кругозор которых несравненно шире будничной морали поведенія: Гюйо, Ницше, Клиффорд, Зиммель (есть основаніе полагать, что сюда относилась бы и «Freilicht-Ethik» Р. Авенаріуса). Но обѣих указанных нами форм нравственнаго сознанія никто не различает, и отсюда, на наш взгляд, не мало вредной путаницы понятій.

даніи, потребности которой утоляются скудно и нерегулярно, не получает достаточно питанія, не накопляет необходимой энергіи для творчества положительных цѣлей; она в состояніи выносить и взлелѣять одни отрицательные идеалы: чтобы не было голода, не было нищеты и гнета, не было рабства и власти. Немощь чистаго страданія и голаго недовольства в смыслѣ творчества идеалов ярко сказывается у самаго несчастнаго, самаго угнетеннаго соціальнаго слоя нашего времени—у люмпенпролетаріата, у хронически-безработных. Из года в год столица Британіи видит одно и то же зрѣлище—многотысячныя толпы бѣднѣйшаго населенія и безработных, демонстрирующія пред средоточіями роскоши и парламентом с требованіем работы. В это время Трафальгар-Сквер и Парламент-Стрит оглашаются унылыми звуками жалобной пѣсни нищих:

... 'Tis said that it ploats o'er the pree, but it waves
Over thousands of hard-worked, ill-paid British slaves,
Who are driven to pauper and suicide graves,—
The starving poor of Old England!
'Tis the poor, the poor the taxes have to pay,
The poor who are starving every day,
Who starve and die on the Queens's (King's) highway—
The starving poor of Old England!... [107]).

И высшей своей впрочем скорбная мелодія достигает лишь в бунтарских заключительных словах:

But not much longer these evils we'll endure,
We the working men of Old England! [108]).

Самое большее, чего можно ожидать от приниженных нищетой и голодом слоев общества, это чисто отрицательныя вожделѣнія безначалія, анархизма.

Рабочій класс гораздо счастливѣе люмпенпролетаріата. В океанѣ пролетарской скорби есть постоянный островок отрады—это товарищеская среда и досужное время. Оба момента совпадают: свободное время необходимо для всесторонняго упроченія товарищеских связей, товарищеская среда цѣнна лишь на

[107]) Перевод: Говорят, что великобританское знамя развевается свободными, но оно развивается над тысячами работающих и плохо оплачиваемых рабов британских, которых ждет нищая могила или самоубійство,—изголодавшихся бѣдняков Старой Англіи! Это бѣдняки, бѣдняки должны платить налоги, бѣдняки, умирающіе от голода каждый день, голодающіе и умирающіе на дорогѣ Королевы Королевы [illegible] бѣдняки Старой Англіи!

[108]) Но не слишком долго мы будем терпѣть эти напасти, мы трудящійся люд старой Англіи!

досугѣ, будь регулярном, законном — будь самочинно достав ленном себѣ рабочими против воли капиталистов (стачка). Отсюда двойной идеал пролетариата: организованная солидарность и свободное время, посвященное творческой игрѣ могучих сил. Отсюда и лозунги, наиболѣе общие рабочему классу. Первого мая на всем земном шарѣ раздавался одновремен но оба боевых требованія пролетариата: пролетарии всѣх стран соединяйтесь, и да здравствует восьмичасовой досуг рабочій. Рабочій класс не только испытывает неугасимую нужду в идеалѣ, но и получает из жизни обильный матеріал для идеализаціи: он знает, чего ему хотѣть, к чему стремиться, он не только проклинает или ропщет, он еще больше благословляет. И когда великій класс созрѣвает для самосознанія, когда он приходит к предчувствію своей всечеловѣческой освободительной роли, его идеалы выростают до всемірных размѣров. Он жаждет вселенской солидарности, организаціи всего трудящагося и обремененнаго человѣчества; товарищ лелеет не только единомышленник, но и организованный соратник. Идеал пролетаріата не біологическій, а соціальный: это не совершенствованіе Рода, а рост производительных сил соціальнаго Коллектива. В этом вопросѣ т. Луначарскій занял ложную и непослѣдовательную позицію. Ложную потому, что чисто-біологическіе идеалы возвращает нас к священной борьбѣ всѣх против всѣх, к праву сильнаго внутри вида; непослѣдовательную потому, что с точки зрѣнія біологической эволюціи, да еще возвеличенной в самодовлѣющую этическую цѣнность, в верховное религіозно-нравственное мѣрило, учение Ницше о сверхчеловѣкѣ гораздо логичнѣе религіи Вида. Конечно, развитіе производительных сил грядущаго общества поведет и к органическому возвышенію человѣка, как животнаго, укрѣпит и усовершенствует его органы и физіологическую структуру, повысить психическую (нервную) энергію, но это благотворный результат соціалистической эволюціи, а не идеал рабочаго класса. Также не может нас удовлетворить проповѣдь Труда у т. Луначарскаго. Труд сам по себѣ ощущается современным рабочим не как источник отрады, а скорѣе как неизбѣжная горечь, к непосредственно он мог бы питать к работѣ, каторжной и подневольной, только отвращеніе. Однако, труд одни лишь обусловливает колоссальное значеніе пролетариата в нынѣшнем обществѣ, и дорослик до самосознанія, рабочій начинает цѣнить труд, как опору человѣчества в борьбѣ за лучшую долю. Отсюда еще далеко до того, чтобы опору, исходный пункт борьбы превратить в ея

идеал и в основное содержаніе ея идеологіи. Рабочій классъ идеализирует не трудъ, а равномѣрное распредѣленіе труда, распространеніе этой покинности на тѣх тунеядцев, которые от нея до сих пор свободны, и на тѣх несчастных, кого анархія производства лишила права на трудъ и обрекла на голодное прозябаніе. Трудъ есть одно из средств, главнѣйшій путь к идеалу, но не цѣль соціализма. И мы совершенно отказываемся постичь, как может т. Луначарскій с одной стороны говорить о стремленіи «взвалить механически-притупляющую работу на стальныя плечи машин и сдѣлать трудъ творческим истинным наслажденіем», а с другой стороны понимать трудъ, трудъ вообще, трудъ без всяких оговорок, как существеннѣйшее содержаніе «послѣдней религіи»[102]). Евангеліе Труда выдвигали міру идеологи полурадикальной, полуреакціонной мелкой буржуазіи (Карлейль и др.); рабочій классъ несет человѣчеству новое евангеліе Досуга и вольной творческой Игры.

3. «Островок радости» не остается неизмѣнным у пролетаріев: уже в капиталистическом обществѣ он растет и ширится под напором неустанной борьбы самого пролетаріата, завоевывающаго все болѣе плодотворный досуг и сплачивающаго все болѣе стройную армію борцов. Этика рабочаго класса не может быть пессимистична, — ибо растет его островок счастья; не может быть оптимистична, ибо все же остается необ'ятным море суровой борьбы и лишеній. Человѣчество будущаго, пожалуй, обнаружит больше склонности к оптимизму, чѣм современный пролетарій, но, с другой стороны, ближайшее знакомство с природой и ея равнодушием к человѣку отнимет почву у міроощѣнки в каких бы то ни было направленіях. Пролетарская идеологія питает особое жизнеощущеніе, чисто суб'ективный, непритязательный общій тон переживаній, но она не об'ективирует этого жизнеощущенія в оцѣнку жизни, в міроощѣнку. Такой общій тон пролетарскаго самочувствія не может быть безудержным ликованіем, но далек он и от безнадежной, тоскливой подавленности: мы не можем подыскать для него другой характеристики, как меланхолическая бодрость. Жизненное настроеніе борющагося пролетаріата мы не могли бы назвать трагической бодростью, так как он не теряет надежды отвоевать, что возможно, и в настоящем. Для моральной тра-

[102]) Трудъ есть предпосылка познанія и всего общественнаго процесса; но предпосылка никогда не может стать цѣлью: наоборот, предпосылка всегда является — с точки зрѣнія практической — средством.

гедіи требуется отчаяніе в дѣйствительности, требуется жизнь исключительно идеалом далекаго будущаго. Жизнь пролетаріата в общем и цѣлом драматична; она содержит много отдѣльных величественных и напряженных трагизмов, много трагических моментов, но в ней нѣт сплошного трагизма. Не было еще никогда в исторіи человѣчества другого класса, который так гармонично сочетал бы дѣйствительность с идеалом. Из всемірно-исторических типов этики жизни мы бы хотѣли выдѣлить слѣдующіе, наиболѣе яркіе и видные: сентиментальный идеализм первоначальнаго христіанства; высокій идеализм, приносящій жизнь в жертву идеалу, суровому и аскетичному, идеализм отшельников, великих подвижников, превращающих жизнь в один непрестанный подвиг, в сплошную трагедію—типичные примѣры в новое время этика Канта, проповѣдь Киркегаарда и «Брандъ» Ибсена; широкій идеализм, который ищет идеала в самом настоящем, в упоеніи сегодняшним днем, в этикѣ колоссальных предпріятій, широкаго почина и головокружительнаго риска, восторгающійся простором и кипучей дѣятельностью, в сущности же фразистый и патетичный, но совершенно ни к чему на дѣлѣ не способный, ни к трагедіи, ни к обывательщинѣ—это проповѣдь Ницше, босяцких разсказов М. Горькаго и обычная фразеологія многих поэтов недавняго прошлаго. Всѣм этим отжившим формам жизнеощущенія рабочій класс противопоставляет идеализм, который мы бы наименовали глубоким. Только глубокій идеализм, насколько в силах, примиряет жизнь с идеалом, не отвергая жизни и не убѣгая от нея, как высокій идеализм, не паря над жизнью в безпредметных грезах, подобно широкому идеализму, а дѣлая ее мостом и переходом к идеалу. Он располагает печальную дѣйствительность и лучезарное грядущее в рамки единой непрерывной исторической перспективы. Современный и историческій хаос со всей его нелѣпостью, безсмыслицей и грязью обрѣтает свой смысл, свое разумное значеніе в этой перспективѣ.

Стройно объединить требованія момента с высшими запросами великаго историческаго движенія, обогнуть Сциллу суетливаго, тревожнаго моментализма и Харибду отвлеченно-безжизненнаго историзма; озарить отблеском конечной цѣли повседневную прозу жизни, поднять на историческую высоту и пятикопеечный подъем заработной платы, и парламентскія сдѣлки, и кооперативную булку и картошку; облагородить мелочи кропотливой работы, возвысить их из тины пошлаго крохоборства,—эти отвѣтственныя задачи ставит себѣ соціалистическая этика жизни. Задачи от-

вѣтственныя потому, что в отравленной атмосферѣ анархіи производства не легко взрасти безпорочно-чистому цвѣтку полной гармоніи дѣла, слова и мысли, этой тріединой правды: правды—справедливости, правды искренности и правды истины. Это значит, пролетарская этика жизни отрицает поверхностный моральный тармонизм, особую варіацію оптимистическаго вседовольства, когда воображают, что при правильном пониманіи и доброй волѣ всегда возможна цѣльная, вѣрная себѣ линія жизни. Мы, соціалисты, не должны скрывать от себя, что в нас самих, в нашем собственном движеніи много хаоса и стихіи, что, пробивая себѣ дорогу сквозь конкуренцію и эксплуатацію современнаго строя, мы не можем не впитать в себя различных прелестей того же строя. Соціализм должен быть не только не доволен, но и не самодоволен. Рѣшительно, в его жизнеощущеніи нѣт мѣста оптимизму: от головы, витающей в упованіях великой будущности революціоннаго класса и человѣчества, до ног, вившихся в землю настоящаго, до рук, вооруженных молотом разрушенія и творчества, соціализм пропитан меланхолической бодростью. Его глубокій идеализм исходит из горькаго сознанія, что

Die lange Winternacht will nimmer enden,
Als Käm sie nimmer mehr die Sonne weilet...,

но его свѣтлая бодрость направляет взоры все к той же отрадной надеждѣ, все к той же твердой вѣрѣ, что своими силами мы, наконец, взожжем цѣлительное солнце:

Bald wird es licht auch in den tiefsten Gründen,
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegrenzte Ferne.

Соціалистическая этика жизни отвергает «вѣру в справедливость», мать величайших уродов морали, виновницу двух грѣхопаденій человѣчества, санкціи и гарантіи. Вѣра в объективную правду предполагает надчеловѣческаго судію, мстителя и подателя наград, постулирует сверхнатуральнаго блюстителя правды, ручающагося за нее, гарантирующаго ей торжество. Соціалистическая этика есть теоретическій и моральный риск; моральный риск, это значит, что в дисгармоніях современнаго строя каждое рѣшеніе, принятое в ту или другую сторону, равно задѣвает чьи-либо справедливые интересы, одинаково болѣзненно бередит какую-нибудь язву общества, и потому каждый новый шаг есть жертва, каждое движеніе пролетаріата сопровождается в ту или другую сторону риском. И во всем

ходъ борьбы и на всем ея протяженіи нѣт гарантіи, нѣт твердой увѣренности в осуществленіи той или другой частичной цѣли. Борьба ведет через увлеченія и ошибки, но онѣ неизбѣжны, онѣ иногда и благодатны, ибо онѣ учат; но онѣ еще благотворнѣе в тѣх случаях, когда без иллюзій не было бы и того напряженія сил, какое необходимо даже для ничтожных успѣхов. Не переоцѣнивай мы своих потенцій, соразмѣряй мы нашу поступь с границами того, что в данный момент осуществимо, мы бы не двинулись ни на шаг дальше. И мы добровольно идем навстрѣчу предстоящим нам ошибкам и благодарны прошлым, ибо мы рисковали и рискуем. Счастлив, трижды счастлив тот, кто, отдавшись без оглядки дѣлу рабочаго класса, сумѣл проникнуться настроеніем исторической необходимости: не сегодня, так завтра, не завтра, так послѣзавтра придет побѣда, не нам, так потомкам нашим, не ближайшим, так позднѣйшим суждено восторжествовать над вражьим строем. И в этом опять нѣт гарантіи и поруки: одна бодрая надежда и безстрашный риск. В таком меланхолически-бодром и бодряшем настроеніем исторической необходимости содержится надежное моральное самострахованіе против гоненій судьбы и жесточайших нораженій; в этом настроеніи секрет пролетарскаго стоицизма: не того невозмутимаго к мелочам и невзгодам житейским равнодушнаго спокойствія, каким прославились стоики древности, нѣт стоицизма живого и проникновеннаго, отзывчиваго на всякое людское горе, умѣющаго волноваться и бороться, любить и ненавидѣть, но за то и несокрушимаго в своей надеждѣ, противопоставляющаго непоразимую бодрость тяжким ударом рока [110]).

В пролетарском идеализмѣ нѣт почвы для терзаній вродѣ Ивана Карамазова или Л. Шестова, нѣт провала в религіозно-сатанинское «подполье». Мы не утѣшаем ребеночка, над которым измываются звѣри-родители, не для него, да и не для нас уготовлянным хрустальным раем на землѣ: задавленных и приниженных жизнью Макаров мы не дразним заманчивыми картинами грядущаго блаженства. Нѣт, соціалисты обращаются ко всѣм униженным и оскорбленным с такою рѣчью. Братья! Повѣрьте, мы страдаем и гонимы роковой недолей не меньше вашего, еще

[110]) Здѣсь не время анализировать понятіе исторической необходимости. Замѣтим лишь, в сторону штаммлерьянцев и рикертьянцев, что понятіе это не имѣет ровно никакого отношенія к гарантіи, что историческая необходимость — та же надежда и риск, переведенные на язык познанія.

сильнѣе, еще алчнѣе вашего жаждем полной, свѣтлой жизни. Повѣрьте, мы бы приложили, и смотрите, мы прилагаем всѣ наши силы, чтобы сейчас, чтоб уже в настоящем не оплевывали нас и Макаров, чтобы теперь же не запирали нас власти предержащія по казематам, а изверги не томили своих дѣтей в холодѣ и смрадѣ. Не к борьбѣ за небо или за будущее мы зовем вас, а за землю в настоящем. Но за то—мы вам ничего не обѣщаем: не в нашей власти покорить дѣйствительность идеалу тогда и так, как мы с вами стремимся. Наши чаянія торжества правого дѣла ни для кого не обидны; ибо мы не хотим жертвовать ближними ради дальних и грядущих. Мы «любим» ближних и желаем счастья грядущим и не завидуем их вольному счастью; а если приносим жертвы, то не по доброй волѣ. Жалкій Макар Дѣвушкин XIX вѣка и свободный гражданин XXI-го для соціализма абсолютно равноцѣнны. Если мы ничего вам не обѣщаем, за то кое-что мы уже даем вам: взамѣн хмураго злого унынія вы находите у нас бодрость; вмѣсто братьев во страданіи вы становитесь товарищами в борьбѣ и творчествѣ. Но ваши печальники недовольны, они укоряют нас за несправедливость к ребеночку, который не получит и этого утѣшенія, ибо он еще и товарищем, соратником стать не может. Но, братья, развѣ это мы несправедливы? Поймите, что не от нас зависит спасти уже погибших. Придите к нам, умножьте нашу рать, напряжемся дружно, «всѣм народом»—и, кто знает, быть может, уже теперь избавим младенцев от безвинных мученій. Но раздиратели риз не идут к нам, не подают твердой руки помощи младенцам, они предпочитают брюзжать на нас, соціалистов, за нашу «несправедливость» и «узость», нѣт—за наше безсиліе. Ну, что же нам остается? Мы не будем, подобно им, сплетать для себя вѣнка из чужих страданій, не станем окружать себя фальшивым ореолом сатанинской трагедіи и адскаго бунта. Мы скорбно обнажаем голову перед страдальцами и болящими, с безмолвным участіем проходим мимо могил почивших мучеников; но не дѣлаем из них крикливой рекламы для больной совѣсти, для хилаго духа, как дѣлают они, печальники и нытики-декаденты. Мы заботимся о тѣх, кого еще спасти возможно.

Вот, что говорит соціализм обездоленному человѣчеству. И из этого складывается для соціалдемократіи стройная связь между «минимальными» и «максимальными» стремленіями, такая связь, гдѣ не остается мѣста ни однобокому максимализму, этому пережитку «высоко»-идеалистическаго, аскетическаго духа

в соціалистической идеологіи, ни тѣм болѣе близорукой презрѣнной мудрости всевозможных поссибилистов.

4. В пролетарском идеализмѣ нѣт ни капли религіи, ни грана анимизма. Поскольку существуют, к несчастью, довольно многочисленные пережитки авторитарных отношеній в соціалистических организаціях, мы встрѣчаем у иных соціалдемократов, которым и во снѣ не снилось, что они могут быть религіозны, многія отдѣльныя черты религіознаго сознанія: «ортодоксію», преданность не духу, а слову ученія, принципализм «fiat principium, pereat mundus» и формалистическій оппортунизм «fiat formalitas, pereat principium». Находим и такія прелести религіи, как фанатизм, ненависть и травля критической мысли, спасительный діэтет, моральный сыск, заподазриваніе инакомыслящих, фабрикація благочестивых вымыслов. Но в подобных нелѣпостях виноваты плохо понятыя организаціонныя потребности, отнюдь не рабочій класс, как таковой; гдѣ голос рабочих масс имѣет должный вѣс в вопросах движенія, там принципіальная стойкость не вырождается в «ортодоксальный» догматизм, а товарищеская дисциплина — в авторитарную мнительность и в уморительный надзор за «крамольными» поползновеніями.

Можно пожалуй, говорить о религіозной психологіи нѣкоторых отдѣльных соціалдемократов, мнящих себя «трезвыми» и «свободомыслящими», но никак не о религіи соціализма. Для соціалдемократіи религія — частное дѣло потому, что религія сама собой вырождается, потому, что незачѣм еще вести против нея спеціальную и нарочитую борьбу. Но за то всякая попытка возродить религію (какую-нибудь из старых) не может и не должна быть встрѣчена в наших рядах иначе, как энергичной борьбой. Если же пытаются прицѣпить наименованіе религіи к чему-то такому, что не имѣет в сущности ничего общаго с религіей, в таких стараніях нѣт ничего опаснаго или вреднаго, но мы должны и их оцѣнить по об'ективному достоинству.

Когда к нам приходят с проповѣдью «новой», «послѣдней» религіи, и увѣряют, что это и есть религія грядущаго свободнаго человѣчества, мы вправѣ спросить: в чем бы проявилась религія будущаго общества, в каких движеніях, в каких дѣлах? В техникѣ, в познаніи, в солидарности, в общественных празднествах? Но вѣдь это — труд, наука, идеализм, глубокій соціальный инстинкт, — не религіозность! Для наших религіозных новаторов все это — религія, но спрашивается: в чем будет состоять религія, как особое чувство, как совокупность особых переживаній? Нам отвѣчают: в особом интимном тонѣ

в живой и теплой струѣ духовнаго единенія. Значит, нѣт теплоты, нѣт интимности, нѣт одушевленія и жертвоспособности внѣ религіи? Предоставим рѣшать это нашим потомкам; пусть они, преодолѣвая природу, овладѣвая стихіей соціальнаго процесса, подчинят себѣ и непокорную донынѣ стихію языка человѣческаго посмотрим, понадобится ли им еще слово религія для обозначенія их переживаній.

Пусть мы этого не знаем. Но что же наши проповѣдники зовут религіей пролетаріата и соціализма? В одном мѣстѣ г. Луначарскій заговаривает о «новой церкви», умалчивая о том, в чем она выразится, как церковь, в отличіе от других соціальных группировок («Р. и С.», стр. 104). В другом мѣстѣ он довольно подробно рисует формы грядущаго культа: «Мы увидим еще храм человѣческому генію, мѣсто размышленій, праздников и спектаклей, мѣсто единеній между собою и с искусством для свѣтлых моментов энтузіастическаго сознанія единства Вида во времени и пространствѣ, и страдальчески-радостной, мучительной и побѣдоносной судьбы его: и у ворот колоссальнаго, свѣтлаго храма встрѣтят новаго человѣка гигантскія фигуры Прометея и Геракла, Разума и Труда, подавших друг другу сильныя руки над красивой яркой дверью радости», (стр. 100). Очень красиво; только боязно, чтобы какой-нибудь буржуазный зодчій не воспользовался удачным замыслом, и не принудил грядущих геніев к плагіатам...

Когда люди вѣрующіе проводят свои празднества, они проникнуты особым, благочестивым или неистовым настроеніем; они священнодѣйствуют, им так предписано, так освящено жреческим или небесным откровеніем. То ли происходит у рабочих? Года три тому назад привелось нам узнать[111]) о прелестной инициативѣ французскаго композитора-соціалиста Шарпантье. Этот замѣчательный человѣк создал народный театр, предпринял курсы пѣнія и танцев для рабочих и работниц, а в одном горном округѣ Франціи преобразовал на соціалистических началах ежегодное торжество коронаціи народной музы. Прежде по обычаю двое молодых людей, назначенных из публики, «геній націи и поэт», избирали из толпы дѣвушку-музу и проходили с ней через ряды зрителей; дѣло кончалось возложеніем «короны»,—бумажной, конечно,—на голову красавицы. Шарпантье сумѣл превратить этот обывательскій конкурс женской красоты в революціонно-воспитательное орудіе: теперь «муза» проходит

[111]) Из журнала Revue Bleue за 1905 г.

под громкіе боевые звуки хоровой рабочей пѣсни сквозь два ряда рудоконов, скрестивших над ея головой свои кирки [112]). Мы не имѣли счастья видѣть это упоительное соединеніе духа солидарности, борьбы и вольной игры людей труда, мы не переживали этого восторга; но и вчужѣ, из нашей сѣрой дали мы вправѣ с увѣренностью судить, что дивный под'ем рабочаго класса, творящаго новыя формы прекраснаго в искусствѣ, не сливается с религіозным экстазом. Кто из нас не бывал на маевках, не выходил на улицу в самочинный пролетарскій праздник перваго выступленія—скажите, положа руку на сердце, уже успокоившееся от того радостнаго и трепетнаго біенія, можно ли сравнить этот энтузіазм с благоговѣніем литургіи или всенощной?

Нѣкоторыя производныя черты религіозности мы дѣйствительно находим у т. Луначарскаго. Послѣдняя глава «Атеизма» и вся книга «Р. и С.» производят впечатлѣніе псалмов в современном стилѣ, так много тут гимнов Виду и Труду, так сильно в них молитвенное вдохновеніе, и молитва нерѣдко совершенно подавляет ясность мысли. Но рабочій класс, как таковой, во всем этом неповинен. Энтузіазм у пролетаріата совсѣм не тот, что у романтически-настроенных индивидов. Соціализм имѣет свою романтику, он богат поэзіей, тоской и порывом; но в глубоком идеализмѣ, в настроеніи меланхолической бодрости нѣт мечты и грезы в специфически разслабляющем смыслѣ слова, в нем нѣт наивности, нѣт экстаза, парализующаго «разсудок»—ингибиторную дѣятельность кортикальных центров мозга. Пролетарская этика даёт нам еще невиданную доселѣ поэзію—поэзію трезвости. Соціалистам вѣдомы чаянія и надежды; преданность идеалу и самопожертвованіе—не чета «идеализму» других классов, но все это сплетается с холодным разсчетом, с об'ективным безпристрастіем. Соціализм включает высочайшіе полеты духа, извиняет и даже привѣтствует иллюзіи отдѣльных шагов и начинаній, но ему ненавистна утопія в пониманіи конечных цѣлей и общих задач; он питает горячую «любовь к вещам и призракам», но без малѣйшаго оттѣнка умиленія или благоговѣйнаго чувства. Научный соціализм всегда подчеркивает свою научность, т.-е. трезвость; большинство его недругов и «друзей» из буржуазнаго лагеря с особенным рвеніем напирают также на эту сторону. В. Зомбарт, напр., утверждает, что сухое жесткое

[112]) К сожалѣнію, нам не удалось ничего больше узнать о судьбѣ этих праздеств.

доктринерство, отсутствіе живого, наивнаго и эстетическаго чувства, спеціально отмѣчает современнаго пролетарія, блестящему, талантливому профессору, конечно, не вполнѣ доступна поэзія классовой борьбы, свѣтлый идеализм того «Massenbewusstsein», которое он грубо подставляет под «Klassenbewusstsein». По Зомбартѣ и всѣ тѣ, чье «благородное» сердце возмущает или коробит «черствая» разсчетливость соціалдемократіи, правы в одном: научным соціалистам чужда мистика в какой бы то ни было формѣ. Если вы хотите знать, как умѣет мечтать рабочій, посѣтите рабочую массовку, прислушайтесь к дискуссіям и разговорам о Zukunftsstaat'ѣ; вы узнаете по горящим очам, по свѣтлой улыбкѣ, что надежда оставила кельи монахов, комфортабельные кабинеты «просвѣтителей» и кабачки богемы: она поселилась в дымных и смрадных уличках фабричных предмѣстій. Стоит побывать на собраніи сознательных пролетаріев, и разсѣются кошмарные страхи, навѣянные «аристократическими» пожирателями соціалистов («Sozialistenfresser»), предстанут в своем истинном рабствѣ и неприкрытом хамствѣ вопли о «грядущем рабствѣ» (англійских синтетиков-филистеров) и сокрушенія о «грядущем хамствѣ» (кое-кого из отечественных сверхчеловѣков). Присмотритесь к тщательно воздвигаемой организаціи рабочаго класса, к ея могучей воспитательной роли, и вы поймете, что «звѣзды» рождаются не из голаго «хаоса», как чудилось одинокому Ницше, а скорѣе из высшаго соціальнаго космоса (т. е. порядка), оплодотворяющаго анархію природы, что только в больном воображеніи эстетов, а не в будущем упорядоченном общежитіи водворилась власть всеприниженающей черни; что соціалистическое общество не муравейник из самодовольных сонливо-моргающих сограждан-песчинок, а плотное, крѣпко спаянное и солидарное цѣлое, снаряженное наукой и лучезарным идеалом в дальній путь борьбы со стихіей. Пока человѣчество не пристроилось у тихой пристани на бурном океанѣ вселенной, до тѣх пор не сбудется презрѣнное царство «послѣдняго человѣка».

Прекрасно схвачено земное, слишком земное, если хотите, наивно-земное и трезво-безбожное, религіозное содержаніе пролетарскаго идеализма еще в знаменитых строфах Гейне:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleissige Hände erwarben
Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrthen, Schönheit und Lust
Und Zuckererbsen nicht minder...

Да, на нашихъ глазахъ слагается «новая пѣсня», и ея чудные звуки заглушаютъ ветхіе гимны...

Да, рабочій классъ, выростая в муках гнета и конвульсіях жестокой борьбы из бездны соціальнаго униженія, высоко подымает факел новой истины, новой культуры: Он кует из металла вѣков свою философію, свою мораль, свою науку и свое искусство. Вѣковѣчное содержаніе людских переживаній он претворяет в новыя формы, наполняет их свѣжим духом. Искристая влага пролетарской культуры протекает по неиспробованным руслам, мимо обветшалых, истасканных цѣнностей, обглоданных гурманами вырождающагося паразитарнаго міра. Мужающій пролетаріат вдохнет живой дух в засохшія формы буржуазнаго творчества, он с гадливым омерзѣніем отринет формальную изощренность модернизма. И его свѣтлыя, плодоносныя цѣнности—это об'ективныя цѣнности нашего времени, ибо онѣ выношены и рождены в муках передового класса.

Много важнаго, много цѣннаго вложили в сокровищницу рождающейся культуры пролетаріата вышедшіе из его нѣдр или пришедшіе к нему мыслители и поэты. Много свѣтлаго внес сюда и т. Луначарскій.

И за это ему великое спасибо.

Но, когда из нашего лагеря раздается проповѣдь новой религіи, когда под видом обогащенія соціалистической культуры нам несут худосочныя растенія захирѣвших, давно изгнившихъ соціальных формацій, мы неизмѣнно заявляем:

Мы уже успѣли выпрямить согбенную тысячелѣтіями спину, не предлагайте же нам склонить голову пред нашим собственным потомством. Мы уже низвергли кумиры и встали с колѣн—не приглашайте же нас падать ниц пред самими собою.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Стр.

Б. Борохов. Отрывок из биографии. Статья Л. Я. Берлинраута V

Введение 1

Глава I. Эмпириокритицизм и виртуалистическое мировоззрение 3

Глава II. Религия в широком понимании 21

Глава III. Религия при свете виртуалистического марксизма. Общий обзор вопроса 37

Глава IV. Религия при свете виртуалистического марксизма. Психология, эволюция, генезис, оценка 47

Глава V. Новая религия и мирооценка 79

Глава VI. Этическая проблема в научном социализме 97

ЦЕНА 140 РУБ.